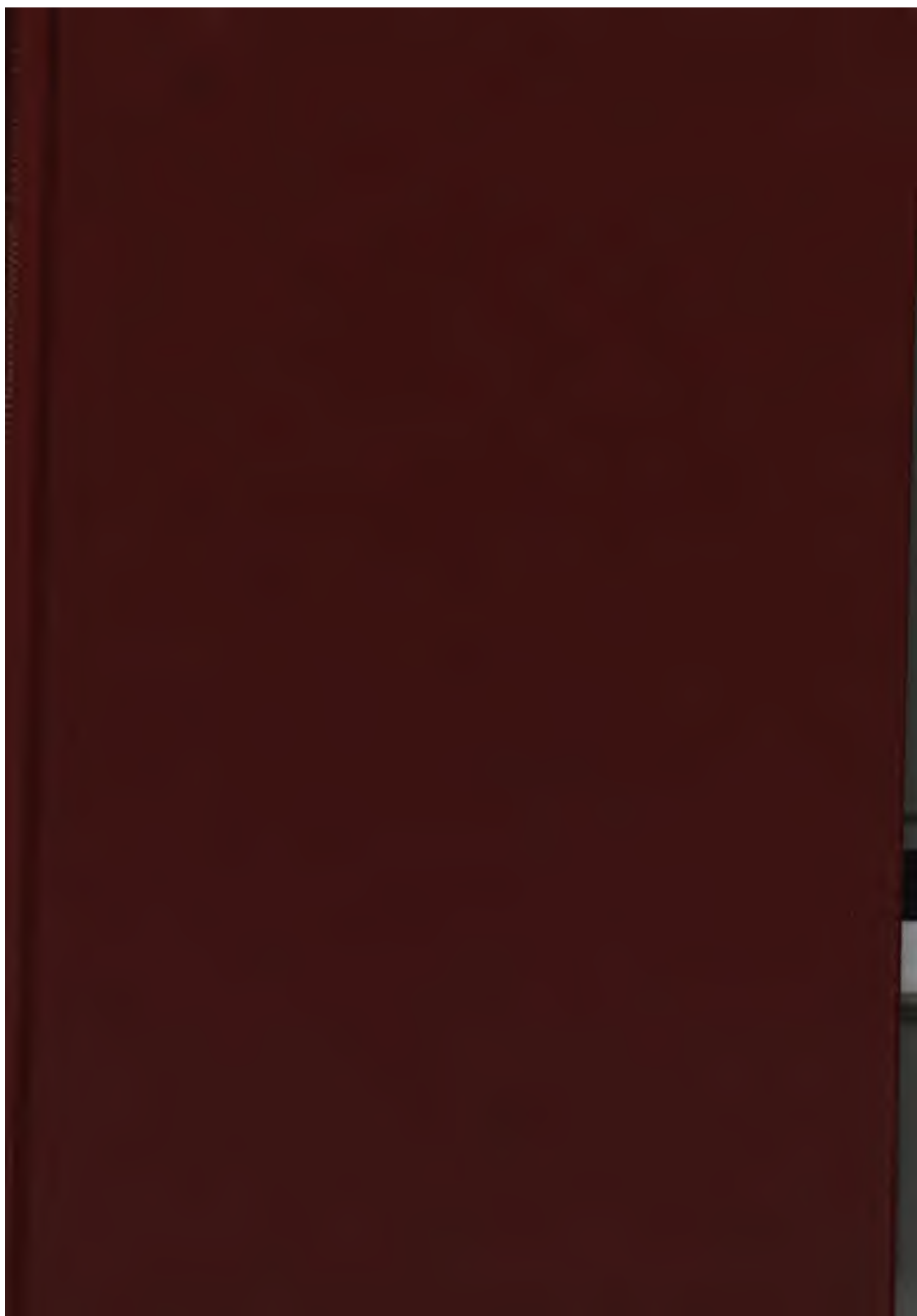



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

# DEN UNGE LUTHER

## STUDIER OVER HANS THEOLOGI

AF

VALDEMAR AMMUNDSEN

Bogstaven ihjelslaar,
Aanden levendegør.



KØBENHAVN
FORLAGT AF V. PIOS BOGHANDEL
— T. BRANNER —
1907

**Sally B. Salomons Bogtrykkeri. København.**

# INDHOLD.

# LITTERATUR.

Luthers Værker er benyttede i Erlangerudgaven (Deutsche Schriften = E A.; Opera exegetica latina = Opp. ex.; Comm. in Gal = Gal.; Opera varii argumenti = Opp. var.; Brevvexel ved Enders). Tiden har ikke tilladt mig tillige at angive Citaterne efter Weimarudgaven (W. A.) eller at gaa tilbage til de oprindeligere Dagbøger som Grundlag for »Bordtalerne«.

Til Forstaaelse af Reformationshistorien i Almindelighed: Kirkehistorier af Fr. Nielsen (II), W. Møller (III, 2 Aufl. ved G. Kawerau 1899) K. Müller (II. 1. 1902). Fr. von Bezold: Geschichte der deutschen Reformation 1890. L. Moltesen i »Folkenes Historie« IV.

Dogmehistorier af A. Harnack (III., 3 Aufl. 1897, interessant, men noget skizzemæssig), R. Seeberg (II. 1895, F. Loofs (4 Aufl. 1906; de to sidste meget grundige og orienterende.) J. Köstlin: Luthers Theologie. I—II. 2 Aufl. 1901.

Af Lutherbiografierne er J. Köstlins (5 Aufl. ved G. Kawerau 1902) den vigtigste for Studiet af Luthers Skrifter. Biografierne suppleres udmærket af den lille righoldige Bog af H. Boehmer: Luther im Lichte der neueren Forschung 1906.

Mere indgaaende Litteraturangivelse i min Artikel: Luther i Kirkelexikon for Norden III.

---

**Trykfejl.**

S. 60 Lin. 7: Rom, læs: Rom. 1,

## *FORORD.*

*Ved „Den unge Luther“ skal her ikke tænkes paa Student „Martinus Ludher ex Mansfelt“, som staar anført blandt de i Aaret 1501 ved Universitetet i Erfurt immatrikulerede. Heller ikke paa Broder Martin, som han i Augustinerklostret sled og slæbte for at vinde Himmeriget. Der skal tænkes paa Luther, da han stod næsten færdig til at bryde ud af Klostret; den Gang var han den unge i kirkehistorisk Forstand. Eller rettere, der skal tænkes paa det unge, det friske hos Luther, det, hvorved Reformationen betegner en ny Begyndelse i Kirkens Historie.*

*Med selve Titlen vil jeg antyde, at der ogsaa findes en gammel Luther. Han er gammel i dobbelt Forstand. Dels er det en Side af ham, som hører den forgangne Tid til, ikke er bleven reformatorisk fornyet. Dels træder denne Side særlig frem, da Frygten for en yderliggaaende Radikalisme driver Luther til en Frontforandring, og Skuffelser og Aarenes Vægt tærer mere og mere paa hans Friskhed og Dristighed. Men selvfølgelig findes her ingen skarp Tidsgrænse. Den gamle Luther har aldrig været*

*helt undertrykt*[1]*) og den unge er aldrig død. Derfor vil jeg til Fremstillingen af den unge Luther ofte bruge Udtryk fra hans senere Aar, naar de klart giver de unge Tanker. Den gamle Luther vil derimod ikke komme til Orde i samme Grad som den unge. Men i den anførte Litteratur vil man finde Oplysning om, hvordan har ser ud, og hvor han er at træffe.*

*At adskille forskellige Lag i samme Personlighed er en vanskelig Opgave. Prøvestenen for, hvad der er ægte reformatorisk og hvad der er fremmede Stoffer, er den, om det vedkommende lader sig føje organisk ind i Kristendomsopfattelsen som Helhed. Her er ofte Mulighed for forskelligt Skøn. Jeg udtaler min egen Mening og fremsætter den til andres Prøvelse.*

*Der kan være noget vist vemodigt ved at se saa mange Spirer paa Reformationstiden, der ikke naaede til fuld Udfoldelse. De historiske Grunde dertil lader sig som oftest paavise, og man maa vel ogsaa sige med Seeberg, at det vilde være formasteligt at ønske, at hin store Tid selv havde arbejdet alle de Konsekvenser frem, som de nye Principper rummede. Vi forhindres derved i at sværge til nogen Lærers Ord; vi kristne mindes om, at kun een er vor Mester. Tanken*

---

[1]*) Kun meget sjældent har Luther i de senere Aar optaget Tanker, som han i Begyndelsen helt havde fjernet. Typisk 'for Forholdet er Nadverlæren, hvor et Punkt, der til at begynde med var underordnet, i Tidens Løb blev gjort til en Hovedartikel. Af og til kan man studere Forskellen ved de Udeladelser af dristige Sætninger, som foretoges, da Luthers samlede Skrifter blev udgivne i hans senere Aar.*

*om to hinanden modsatte Sider hos Luther vil maaske være fremmed for mange. Den er dog gammel, stammer fra Pietismens Tid; da fremdrog Gottfred Arnold i sin Kirchen- und Ketzerhistorie ogsaa netop Luthers første Aar som de bedste til Efterfølgelse, omend tildels paa en anden Maade end det vil ske i det følgende.*

*Det var vel nødvendigt, at den lutherske Forkyndelse fæstnedes i de bestemte Former, det theologiske Systems og Statskirkernes. Men nu er Trangen en anden. I Nutidens haarde Kamp er det mere nødvendigt, at den unge Luther slippes løs igen med hele sit Væld af dristige Tanker.*

*Kun nødig giver jeg min lille Bog fra mig. Mange Linjer ønskede jeg at føre videre, men et andet stort Arbejde forbyder mig at dvæle længere her i Øjeblikket. Og over en Bog om det Æmne skulde der være anderledes Klarhed og Kraft. Men dog haaber jeg, at dette lille Arbejde for en eller anden kan være Vejleder til Forstaaelse af Luther og helst give Lyst til Studium af ham selv. Hvad jeg fremdrager her, er kun enkelte Hovedsider. Jeg har f. Ex. forbigaaet Punkter. hvor Luthers Lære kun frembyder lidet for ham ejendommeligt (saaledes om Forsoningen), eller hvor hans Tankerækker hidtil ikke har kunnet blive mig klare (saaledes om Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring, almindelig Erkendelse og kristelig Erkendelse).*

*Luther, og især den unge Luther, giver sjælden færdige Svar, som vi uden videre kan slaa os til Ro med. Det er heller ikke det, vi skal søge i Historien.*

*Den skal give os Impulser og Indvielse til eget Arbejde. For Nutidens Theologi er efter min Overbevisning intet saa nødvendigt som Foreningen af levende Kristendom og kritisk Tænkning,*[1] *og et Foreningspunkt for begge er netop den unge Luther.*

---

[1] *I denne Overbevisning er det, at jeg lader Bogen fremkomme i Ny theologisk Forenings Serie med Titlen: Fri Forskning og positiv Kristendom, skønt jeg selv hellere vilde have udtrykt Programmet i en anden Form og maa tage Afstand fra adskilligt i Foreningens Optræden. Min i Fjor udgivne Piece „Menigheden og Theologien" fremkaldte to indgaaende Anmeldelser (af Stiftsprovst Lützhöft i „Kirken og Hjemmet" og Docent Lic. theol. I. P. Bang i „Dansk Kirketidende") med Modbemærkninger, som jeg egentlig burde svare paa. Som Erstatning herfor faar nærværende Skrift tjene. Jeg haaber, at man, hvor jeg her udvikler mine egne Meninger, vil finde en nærmere Udførelse af adskillige af Hovedtankerne i Piecen, især om Forholdet mellem personligt Troesliv og theologisk Tænkning.*

---

# I. **Historisk Tilbageblik.**

---

Det naturlige Menneske er født Katholik.
*Rudolf Sohm.*

## 1. Den antike græsk-romerske Kristendomsform.

Reformationen er i det hele og store en Genoplevelse og Fornyelse af den nytestamentlige Kristendom, særlig i den paulinske Form.

Man indvender nu meget mod Talen om den nytestamentlige Kristendom som en Helhed. Man paaviser forskellige Udviklingsformer og Typer, og særlig finder man en total Modsætning mellem Jesus og Paulus. Ved denne Tanke — som kun muliggøres ved, at man af Overleveringen om Jesus bortskræller det, der mest ligner Paulus — overdriver man efter min Overbevisning rigtige Iagttagelser saa meget, at de bliver falske. Men i hvert Fald i vor Sammenhæng kan vi se bort fra Forskellene indenfor det nye Testamente. Thi i den os vedrørende kirkehistoriske Sammenhæng danner den nytestamentlige Kristendom en Enhed. Den er skarpt skilt

fra de følgende Perioder, og den har virket som en samlet Magt paa Reformationstiden.

For at forstaa Reformationen og dens kirkehistoriske Plads vil det være nødvendigt at kaste Blikket paa den Omformning af Kristendommen, som foregik mellem Paulus og Luther, altsaa »Katholicismens« Opkomst og Udvikling. Det vanskelige heri er, at den ikke skyldes enkelte bestemte Drejninger. Den er kommen Fod for Fod, næsten umærkeligt.

»Jesus har forjættet Riget, men kommen er Kirken«, har en katholsk Theolog[1]) sagt. I Stedet for Evangeliet traadte i Løbet af faa Slægtled Kirken, i Udvikling henimod Katholicismen. Den katholske Kirke tilfredsstillede Krav i Oldtid og Middelalder, og naar den i vore Dage staar som en mærkelig Anakronisme, er det netop, fordi Kristendommen her indgik Forbindelse med bestemte Tiders Tænkemaade og Følelsesliv.

Strax da Kristendommen blev omplantet paa den græsk-romerske Jordbund, fik den hurtig Væxt, langt frodigere end paa jødisk eller overhovedet semitisk Grund. Men den sugede ogsaa mange fremmede Stoffer op i sig. »Man kan ikke værge sig imod den Opfattelse, at den gamle Kirkes Theologi vilde have faaet et ganske andet Udseende, dersom den var bleven udviklet af Mænd, som havde de Forudsætninger for Forstaaelse, der fandtes i Israel.« [2]).

Først og fremmest var den religiøse Interesse en

---

[1]) P. Batiffol. Her citeret efter E. von Dobschütz: Probleme des apostolischen Zeitalters. 1904. S. 10.

[2]) Fr. Nielsen: Oldkirken. 2. Udg. 1893. S. 221.

anden. Man vaandede sig ikke saaledes under Følelsen af Synden og Guds retfærdige Dom som indenfor Jødefolket. Paa græsk Vis tørstede man derimod efter Erkendelse. Kristus er den, som bringer den guddommelige Oplysning. Men Gudserkendelse og Verdenserkendelse, Religion og Videnskab flød sammen. Og man tørstede efter Udødelighed. Kristus er den, som bringer Uforkrænkeligheden, idet han forener Guds Natur med Menneskets.

I Kristendommens første Tid maatte ganske naturligt Spørgsmaalet om Kristus blive det første, som trængte sig paa. Og de nævnte religiøse Hovedinteresser var Drivkræfter ved dets Besvarelse.

Men til Forstaaelse af Oldtidens Kampe er det endnu nødvendigt at minde om een Ting: den ringe Sans for Historien. Tydeligst viser dette Karaktertræk sig vel ved den allegoriske Fortolkning. Det fine ved Skriftfortolkningen var at udfinde ikke den bogstavelige historiske Mening, — den kunde endog helt mangle —, men derimod de hemmelighedsfulde Dybder, der laa bag Ordene. Den hellige Historie var hos de mest yderliggaaende Allegorister ved at forvandles til blotte Iklædninger for evige Ideer. Med Rette har Strauss, som vilde opløse en stor Del af den evangeliske Historie i Myther og kun fastholde de almindelige bagved liggende Ideer, henvist til Origenes som en, der paa enkelte Punkter var hans Forløber[1]).

Men samme Mangel paa Sans for Historien viser sig i den Maade, hvorpaa man stiller Problemet om Kristi

---

[1]) D. F. Strauss: Das Leben Jesu. 1835. I. 6 ff.

Person. Man gik ikke ud fra den historiske Kristus, som han er skildret i Evangelierne. Man greb de Tanker om hans Forudtilværelse, som i det nye Testamente udtales paa enkelte Højdepunkter, og tog sit Stade her. Man spurgte mindre om Jesus Kristus, mere om »Logos«, »Ordet«, hvori Faderen aabenbarer sig allerede inden Kristi Komme til Verden. Det gjaldt da at bestemme Logos's Forhold til Faderen, og Dogmeudviklingen endte med at fastslaa, at baade Sønnen og Aanden var selvstændige Personer, men væsenset med Faderen. Det var Udbyttet af den »arianske« Strid.

Oldtiden havde en stærk Fristelse til helt at tabe Mennesket Jesus af Syne. I en Gruppe Blandingsformer af Kristendom og dels græsk, dels østerlandsk Hedenskab blev denne Mulighed til Virkelighed. For disse saakaldte *Gnostikere* var — under forskellige Former — Kristus en vandrende Gud; hans Menneskeliv, og da især hans Lidelse og Død, var kun et Skin (Doketisme).

Der er næppe noget, som klarere belyser Forskellen mellem Oldtid og Nutid end den Magt, slige Tanker havde den Gang.

Uagtet Kirken altid afviste Doketismen, undgik den dog ikke Mærkerne af den.

Efter den arianske Strid var det fastslaaet, at Kristus havde guddommelig Natur. Man paastod, at han ogsaa havde menneskelig Natur. Men gennemgaaende opfattede man den abstrakt: Kristus var Menneske, men ikke et Menneske. Den menneskelige Natur truede med at blive opslugt af den guddommelige. Kirken fastsatte da Forholdet mellem de to Naturer saaledes, at de hverken maatte adskilles eller sammenblandes. Men det var lutter

negative Bestemmelser, hvorunder den levende Kristusskikkelse let blev borte. Og for hver ny Afgørelse dukkede de gamle Spørgsmaal op igen i en snævrere, spidsfindigere Formulering. Paa Grundlag af Bestemmelserne om Kristi to Naturer opstod der i det syvende Aarhundrede Strid om, hvorvidt Kristus havde en eller to Viljer. Sagen var nu bleven saa indviklet, at selv en Pave (Honorius) her gik hen og blev kætterdømt for sine Udtalelser.

Læren om Treenigheden og Kristi to Naturer — sammenfattet i det nikænokonstantinopolitanske og det kalkedonensiske Symbol — er Hovedresultatet af den græske Theologis Arbejde. Ved Dommen herover er det værd at mindes, at Grækerne trods alt var Datidens bedste Repræsentanter for det almenmenneskelige; paa orientalsk Grund naaedes i Oldtiden langt ringere Resultater. Og hvor lidet opbyggeligt det end er at se, hvordan de senere saa hellige Troesbekendelser blev flikkede sammen paa stormende Synoder, af tildels meget lidt aandelige Bisper og ved kejserlige Magtbud, saa var dog i det hele og store den sejrende Retning den, som under de givne Forudsætninger besvarede Spørgsmaalene paa den religiøst mest tilfredsstillende Maade. Og Kejsernes Indblanding har vel fremskyndet, men næppe frembragt Orthodoxiens Sejr.

Alligevel trænger disse Spørgsmaal til at tænkes efter paa ny, udfra Ny Testamentes Synspunkter og vor Tids Forudsætninger. Den største Mangel ved den græske Theologi er den ringe Sans for Personligheden, baade Jesu individuelle, menneskelige Personlighed og den personlige Frelsestilegnelse gennem Troen som et

Tillidsforhold. Frelsen staar i Fare for at forvandles til Naturproces, beroende paa, at Kristus havde forenet Guds og Menneskets Natur. Denne Fare forøgedes ved en anden Side af Datidens religiøse Liv, Mysterierne. I de østerlandske og græske religiøse Samfund var der en Mængde Vielser og hellige, mysteriøse Handlinger, der tænktes magisk at forvandle den, der underkastede sig dem. Ubevidst blev nu efterhaanden Daab og Nadver, som fra Begyndelsen var Hovedpunkter i den kristne Menigheds Liv, opfattede paa samme Maade. Og Nadveren blev til et Sonoffer, Gentagelse af Kristi Offer. Omkring de to gamle hellige Handlinger dannede sig en Mængde Ceremonier af mere eller mindre »sakramental« Art. En fast Lære herom var der ikke, og da Oldtiden i det hele ikke skelnede mellem Realitet og Symbol, kunde de hellige Handlinger af nogle tages rent magisk, af andre mere aandeligt. I hvert Fald laa en stor Del af det virkelig religiøse Liv her, og der er megen Skønhed og Kraft i de Liturgier, der dannede sig med Nadveren som Midtpunkt.

Var der Fare for, at det personlige kunde skydes i Baggrunden i det egentlige religiøse Forhold, saa søgte man at værne om det paa et andet Omraade, nemlig ved at stille strenge moralske Fordringer. Og dog lykkedes det ikke ret her at værne om Personligheden.

Paa jødisk Grund var Kristendommen kommet som en Forkyndelse om Frihed (især hos Paulus). Men paa hedensk Grund følte man ikke Trang hertil. Man trængte tvertimod til en Lov med mange Paragraffer for at raade Bod paa Tøjlesløsheden.

Man maatte nu ligesom lægge Vejen gennem Loven,

da man ikke havde haft den i Forvejen. Den oldkirkelige sædelige Opfattelse fik derved stor Lighed med den senere Jødedoms.

Men den blev mere asketisk. Man kan ikke undre sig over, at der gik et stærkt asketisk Drag gennem den gamle Menighed. Verdenslivet var saa besmittet af Hedenskab og Usædelighed, at det laa nær at prøve at realisere det kristelige Ideal udenfor Verden, i Kamp med Naturen. Det svarede tilmed til den almindelige Stemning i den antike Verdens Alderdomsperiode, da den gamle Kultur gik imod Graven. Paaviselig er Askesen indenfor Menigheden paavirket af en pessimistisk Stemning udenfor. Og eftersom Kirken voxede, blev Verdenskirke, men derfor ogsaa maatte nedstemme de moralske Fordringer til Medlemmerne, søgte den ideale Stræben Udvej ved Tanken om en højere Moral for de fuldkomne. Munkevæsenet er en naturlig Frugt af den gamle Verdens og den gamle Kirkes moralske Udvikling.

I alt dette havde nu ogsaa den latinske Kirke Del. Med mindre spekulativ Kraft, men større praktisk Sans end den græske, havde den tilmed oftere sagt et afgørende Ord i Dogmestridighederne. Men den fik ogsaa sit særlige Felt: det kirkelige Retsvæsen. Allerede det hedenske Rom havde opfattet Forholdet til Guderne som et Retsforhold. Dette gaar igen i den af Rom prægede Kristenhed.

Ikke blot Moralen, ogsaa Dogmet er en Lov, der simpelthen kræver at adlydes. Ved Forbindelsen mellem Kristendommen og den romerske Stat kunde man faa et sælsomt Fænomen som, at *Codex Justiniani* begynder med et Afsnit om Treenigheden. Og Kirken

selv omdannes til en Institution, hvor Organisation og Lydighed mod den kirkelige Øvrighed er noget af det vigtigste. Det mest fuldkomne Udtryk herfor er Pavedømmet, hvori Luther med Rette saa en Fortsættelse af det romerske Verdensrige.

---

Da den gamle Verdens Kulturbygning allerede vaklede af indre Raaddenskab, og da Barbarerne allerede stod for Portene, satte den oldkirkelige Udvikling sin højeste Frugt i Augustin († 430).

Der var i ham en mægtig religiøs Længsel. »Du har skabt os til dig, og vort Hjærte er uroligt, indtil det finder Hvile i dig.« Han søgte rundt i Verden efter en Livsanskuelse. Datidens almindelige Hedenskab havde ingen Tillokkelse for ham. Han gik gennem en østerlandsk, gnostisk farvet Blandingsreligion (Manikæismen) til filosofisk Skepticisme og derfra videre til den græske Filosofis sidste Form, Nyplatonismen, som prædikede Aabenbaringstro og mystisk Forening med Guddommen. Den styrkede hans ideale Stræben, der forøvrigt tidlig var bleven vakt ved Læsningen af Cicero. Men Ro fandt han først i sin Moders Tro, Kristendommen.

Den kristne burde efter hans Mening tage med fra Hedenskabet alt, hvad der duede, som Israeliterne tog Ægypternes Sølvkar. Og navnlig fra Nyplatonismen beholdt han adskilligt Gods. Han kendte noget til den græske Kirkes Theologi, og med aandsbeslægtet Forstaaelse førte han den videre; at gennemskue Treenig-

hedens Mysterium stod for ham som den højeste Salighed. Han fortsætter den latinske Kirkes Udvikling, og bekender som god Katholik, at han ikke vilde tro Evangeliet, hvis ikke den katholske Kirkes Autoritet bevægede ham dertil. Kirkens Tanker skulde virkeliggøres af Staten, der ellers vilde udvikle sig til et Egoismens, ja Djævelens Rige, og Staten gør vel mod Kættere ved at tvinge dem til at gaa ind i den ene saliggørende Kirke. Og dog stod han umiddelbart Ansigt til Ansigt med Gud, gennemtrængt af Salmistens Bøn: »Herre, sig til min Sjæl: jeg er din Frelse«, og han følte sig med Paulus helt afhængig af Guds Naade, som Karret i Pottemagerens Haand. Han kunde i mystisk Begejstring længes efter den uudsigelige Forening med Gud; men han forstod ogsaa at skatte den historiske Kristusskikkelse i hans Ringhed.

Alle de forskellige Stemninger og Tankerækker, hedenske, katholske og evangeliske, forenedes i hans rige Aand. Han ejede en skarp psykologisk Iagttagelsesevne, som gør ham saa almenmenneskelig, derfor ogsaa saa »moderne«, en næsten ubetvingelig Lyst til bag hvert Svar at rejse et nyt Spørgsmaal, et Følelsesliv, som vilde være vidunderlig rigt, hvis han ikke i saa høj Grad havde set det som Viljens Opgave at kue de naturlige Rørelser. Vi har ham saa levende for os i hans Selvbiografi — den første, der er skrevet — hvis Titel *Confessiones* rettere bør gengives ved »Lovprisninger« end ved »Bekendelser«, skønt den indeholder begge Dele. Det var den Mand, som næst Paulus blev den mest afgørende for Luther.

Og særlig paa eet Punkt, i Betoningen af Naaden.

Augustin følte sig i sit eget Liv draget ud af Syndens Regimente ved en Kraft fra oven. Han havde herved ualmindelige personlige Betingelser for at forstaa Paulus i hans Lære om Synd og Naade. Og han var, hvor vildt han end kunde allegorisere, en virkelig Bibelfortolker af første Rang. Gennem sit Liv og Studium naaede han da sin Opfattelse af Synden og Naaden og præciserede den yderligere i den pelagianske Strid. I os selv er vi alle en Fordærvelsens Masse; paa Grund af Arvesynden har Kødets Lyst Magt over os. Herunder fremhævede han forskellige vigtige Sider som Hovmod, men ogsaa særlig Kødslysten i snevrere Forstand. Det var denne Drift, som saa længe havde hindret hans egen ideale Stræben; hans Omvendelse bestaar væsentlig i, at han faar Kraft til her at forsage; han bliver paa en Gang kristen og Asket. Stemmende med den gamle Kirkes Hældning mod Munkevæsenet ser da Augustin Forplantningen som en uren Akt — omend han forsøgte at raade Bod herpaa ved at kalde Ægteskabet en hellig Handling (*sacramentum*) — og sætter Arvesynden i nøje Forbindelse med den. Skønt Augustin mere end de fleste i den gamle Kirke har følt Synden som Skyld, faar den dog — tildels gennem de nys nævnte Tanker — ogsaa hos ham overvejende Karakteren af en Naturmagt.

Udaf denne Fordærvelsens Masse vælger nu Gud nogle til Frelse, og redder dem ved sin Naade. Naaden kan ses under forskellige Synspunkter. Svarende til Syndsopfattelsen bliver den overvejende en hellig Naturmagt, som indgydes i Mennesket. Men denne mere naturmæssige Betragtning krydses af en dyb personlig Forstaaelse af Gudsforholdet. Udtryk herfor er Augustins

Sakramentlære. Naadens Indgydelse ledsager i Reglen, men ikke nødvendigt, Brugen af Sakramentet. I sig selv er Sakramentet noget symbolsk. Navnlig er Augustins Nadverlære symbolsk, nærmest »calvinsk«. Det er Troen, hvorpaa Velsignelsen beror, og for den troende Beskuelse af Kristi Lidelse kan den samme Velsignelse ogsaa naaes uden det ydre Tegn.

## 2. Middelaldren.

Da de nye gothisk-germanske Folk blev kristnede, mægtede de ikke at skabe Udtryk for Kristendommen, der svarede til deres Karakter og Kulturtrin, paa samme Maade som Oldkirken havde svaret til den antike Verdens.

Tilløb mangler vel ikke. Baade blandt Angelsachsere og Tyskere prøvede man at levendegøre den hellige Historie i Heltedigtningens Form. Korstog og Riddervæsen gav Afløb for Middelalderens romantiske Længsler. Og de nye Folks Umiddelbarhed mærkes i hele den Tone, der er over det religiøse Liv. Der maatte virkes med stærke Midler, men vaktes ogsaa stærke Rørelser, barnligt skiftende mellem Krigslarm eller grovkornet Lystighed, Ruelse og sreng Askese.

Men Formerne for Livet og endnu mere Tankens Udtryk derfor blev de, der var skabte i Oldtiden. Med sine guddommelige Handlinger og sin Myndighed baade over det nærværende og det tilkommende Liv stod Kirken som en Magt, hvoroverfor Barbarerne var temmelig værgeløse; fra Begyndelsen bliver Middelalderfolkenes Forhold til Kirken Underkastelse under Autoriteten.

Kulturudviklingen foregaar under Ledelse af Kirken, der tillige havde opsuget i sig næsten alt det i den gamle Kultur, som det overhovedet lykkedes at redde gennem Folkevandringens Storme. Den stod som den store Skolemester med Riset i Haanden, og den behandlede de store Børn efter Datidens Pædagogik. »Den hellige Kirke blander for sine troende Haab og Frygt«, sagde Pave Gregor den Store.

Man beholdt hvad der var fæstnet i Oldtiden. Saaledes Dogmerne om Treenigheden og Kristi Person, skønt man ikke mere paa denne Maade levede i de Spørgsmaal, hvorpaa der her gaves Svar. Og saaledes det asketiske Syn med Munkevæsenet, skønt det stred haardt mod de friske Folks Livslyst. Enhver stærk middelalderlig Vækkelse antager Form af en Klosterbevægelse. »Omvendelse« (*conversio*) vil sige at gaa i Kloster, og »de fromme« (*religiosi*) vil sige Munke og Nonner.

Det var saaledes den samme Plante, der levede videre i en anden Jordbund. Niveauet blev i den ældre Middelalder sat nogle Trin ned. Den Overtro paa Helgener, Relikvier, Amuletter, magisk virkende Sakramenter og besynderlige Mirakler, som allerede var begyndt i Oldtiden, tog stærkere Fart. En stor Del af Religionen var Hedenskab, bestænket med Vievand.

Et Punkt, hvor de nye Folk gik dybere end de antike, var Skyldsfølelsen. Men da man stadig havde at gøre med Gud gennem Kirken, ikke umiddelbart, bidrog dette især til at fremme Udviklingen af det kirkelige Bodssakramente, som i Tidens Løb kom til at bestaa af den angrende Synders Skriftemaal, Præstens Absolution paa Guds Vegne og de derpaa følgende fyldestgørende

Gerninger. Saaledes befæstedes yderligere Præsternes og Pavens Magt over Samvittighederne. Til Boden sluttede sig i den senere Middelalder Afladen. Naar den opfattedes korrekt, var den ikke Syndsforladelse, men forudsatte, at Skylden i Forvejen var tilgivet gennem Absolutionen. Afladen var da Eftergivelse af timelige Straffe, især i Skærsilden, som spillede en stor Rolle i den folkelige Fantasi. Men om en bestemt Slags Aflad, Jubelaarsafladen, som Kirken dog var saa naadig at uddele jævnlig udenfor Jubelaaret, brugtes Udtryk, der tydede hen paa en Sammenblanding af Syndsforladelse og Aflad. Og i hvert Fald er Afladsvæsenet karakteristisk ved den Maade, hvorpaa man her ledte Tanken bort fra det personlige Ansvars- og Skyldsforhold overfor Gud, og søgte at drive Folk til for gode Gerninger og Betaling at skaffe sig Brev paa at komme hurtig i Himmerig.

En imponerende Side i Middelaldren er dens storslaaede Stræben efter Enhed. Det er Samfundet, ikke den enkelte, hvorpaa Vægten ligger. I det sociale Liv havde Middelaldrens Slutning tildels Organisationer af Arbejdsgivere og Arbejdere, som man nu møjsommelig søger at skabe Sidestykker til, uden nu at eje det moralske og religiøse Grundlag, hvorpaa de hvilede i hin Tid. I det politiske Liv havde man stræbt imod Universalmonarkier, Pavens og Kejserens. Kirken selv var en Enhed, en overnaturlig og dog haandgribelig Institution, der ledede Mennesker med guddommelig Myndighed og omspændte Livet fra Vuggen til Graven med sine hellige Handlinger.

Historieopfattelsen lagde Vægt paa Menneske-

slægtens Enhed og Sammenhæng, hvad Krønikeskriverne undertiden grundigt godtgør ved at begynde med Skabelsen. Den skolastiske Theologi søger at skabe Systemer, hvor Videnskabens højeste Resultater, det vil sige Aristoteles's og Platons Filosofi, som man læste dem tildels gennem Arabernes Briller, sammensmeltes til en Enhed med Kirkens Dogmer. Den middelalderlige Kunst er ikke splittet, men storslaaet monumental; især den gothiske Arkitektur, hvor Øjet stadig uimodstaaelig drages opad, giver Udtryk for den dristigste Himmelflugt.

Men de store Enheder og det Autoritetsforhold, de betegnede, begyndte at gaa i Stykker. De rolige Forretningsforhold begynder at afløses af Kapitalisme, Spekulation, Fallitter og Strejker. Nationaliteternes Vaagnen til Bevidsthed sprænger Tanken om et kejserligt eller paveligt Universalmonarki. Ved Middelaldrens Slutning synes Pavedømmet at skulle skydes tilbage og ret selvstændige Nationalkirker at være i Færd med at danne sig. —

Pavedømmets Nedgang var begyndt, strax da det naaede Højdepunktet af ydre Magt og Glans. Netop herved gav det og hele den officielle Kirke ikke mere rigtig Næring for det kraftigste religiøse Liv. Det blev aabenbart, at der var en Splid mellem Kirkens Ideal: Askese og Forsagelse og dens umættelige Higen efter Magt og Rigdom. Mange fromme kunde ikke mere bære denne Modsætning. Idealet maatte føres ud i Virkeligheden; den apostolske Fattigdom blev i tolvte og trettende Aarhundrede en af de allerstærkeste religiøse Ideer.

Paa forskellig Maade søgtes den virkeliggjort. Valdesierne og beslægtede Sekter blev trængt ud af Kirken,

da de gjorde Forsøget. Skønt de vilde være Bibelkristne, er de dog ikke evangeliske i reformatorisk Forstand; deres Livssyn henviser dem til Middelaldren, først ved Paavirkning fra den schweitziske Protestantisme blev Valdesierne en reformatorisk Retning. Kirkens største Personlighed mellem Augustin og Luther, den hellige Frans af Assisi († 1226) gav sin ædle Brud Fattigdommen sit Hjærte og levede et rigt indre Liv i Efterfølgelse af Menneskesønnen, som ikke havde det, hvortil han kunde hælde sit Hoved. Han har aabnet en Strøm af inderlig Fromhed udover Folkene. Med sin poetiske Umiddelbarhed har han gjort Verden stor, sollys og farverig, og til hans Bevægelse knytter sig en Del af den italienske Kunsts Fornyelse — Forbud paa Renaissancen. Men i sin ydmyge, naive Troskyldighed manglede han helt Kritik overfor Kirken og dens Ledere. Kloge Kirkemænd fik da hans Bevægelse beklippet og organiseret i Form af en Munkeorden, saa den sammen med den samtidig stiftede Dominikanerorden kunde blive en Støtte for Kirken. Tiggerordnerne viste, at den apostolske Fattigdom kunde lade sig realisere i fuld Lydighed mod Paven; de overtog en stor Del af den religiøse Omsorg for Folkets bredere Lag, og de gav Kirken dens største Theologer. Men i nogle Kredse blandt Frans's Disciple blussede en revolutionær Ild op; man mente, at Paven var Antikrist og ventede den yderste Dom nær.

Det var først i trettende Aarhundrede, især med Dominikaneren Thomas fra Akvino († 1274), at Skolastiken naaede sit Højdepunkt i Retning af at faa Videnkab og Tro sat sammen som liggende i hinandens Forlængelse. Men kort efter opløstes denne Forsoning

gennem Theologer af Franciskanerordnen, især gennem den saakaldte yngre Nominalisme.[1]) Den lagde Vægt paa Viljen fremfor Erkendelsen, og den var kritisk i Methoden, betragtede nærmest Dogmerne som fornuftstridige. Alligevel var den mest konservativ i Resultaterne, idet Dogmerne sloges fast gennem Kirkens Autoritet. Men herved var der indført en Spaltning i Bevidstheden, ja Tanken kunde tilspidses dertil, at der var to hinanden modsatte Sandheder, en i Filosofien og en højere i Theologien.

Der var ogsaa Retninger, for hvilke Kirken og hele dens Apparat blev mere overflødigt. Ikke blot var der Tegn til, at Livet i Stat og Kommune saavel som Forretningslivet vilde løsrive sig fra den kirkelige Autoritet og stræbe mod Dannelsen af en relativt selvstændig Lægmandskultur. Ogsaa en Uddybelse af det religiøse Liv var farlig for Kirkeinstitutionen. I Tyskland fordybede i det fjortende Aarhundrede klosterlige Mystikere (Eckart, Tauler, Suso, Gudsvennerne, Bogen Ein deutsch Theologia) sig i Guds indre Væsen, og uden at de opponerede mod Kirken, var det dog ikke i dens Former, de havde deres egentlige Liv. Samtidig arbejdede i England Wyclif, den af de saakaldte »Forreformatorer«, som mest fortjener dette Navn, sig frem fra national For-

---

[1]) Den middelalderlige Realisme hævder, at Almenbegreberne har virkelig Existens i eller endog forud for Enkelttingene. Ordet Realisme er saaledes brugt paa en Maade, der er Nutidens modsat: den middelalderlige Realisme vilde vi snarere kalde Idealisme. Nominalismen derimod hævder, at Almenbegreberne er Abstraktioner ud fra Enkelttingene, Navne (*nomina*), som kun den menneskelige Bevidsthed danner (altsaa en Slags Empirisme.)

argelse over Pavedømmets ublu Fordringer til en noget lovmæssig Bibelkristendom, i det hele og store en Fornyelse af Augustins og en Forløber for Calvins Kristendomsopfattelse. En Del af hans Tanker gik igen i Begyndelsen af femtende Aarhundrede i Bøhmen hos Johan Hus og spredtes derfra ud over Dele af Tyskland.

Midt under denne Opløsningsproces var nu Pavedømmet gaaet rivende nedad. Under det avignonske Fangenskab i fjortende Aarhundrede var det løsrevet fra sin historiske Jordbund og syntes mest at blive en økonomisk Forretning.

Derefter lod det til helt at skulle gaa i Stykker, idet to eller endog tre Paver samtidig bandsatte hinanden. Man prøvede saa i femtende Aarhundrede at reformere Kirken paa Hoved og Lemmer gennem almindelige Kirkemøder. Man fik afskaffet nogle af de værste Skandaler, men det forslog kun lidet, og omkring 1500 var der vel faa i Kristenheden, der førte et saa forargeligt Liv som Kristi Statholder.

Saa brødes da ved Middelaldrens Slutning ganske naturlig dyb Ærefrygt for Kirke og Pave med Forargelse og Harme over Roms Udsugelser.

Trods alle Opløsningstegn er det urigtigt, naar man tidligere har ment, at der ved Middelaldrens Slutning kun var religiøst Forfald.

I Tyskland var der endog et stærkt religiøst Liv, uroligt bølgende, ja nervøst jagende efter at fortjene Naade og Aflad gennem egne Gerninger, Valfarter, Bøn til Helgenerne o. s. v. Netop denne utilfredsstillede Søgen er Betingelse for Reformationens Udbredelse. Og midt i Gerningsretfærdigheden og Udvortesheden kunde

man især i Opbyggelseslitteraturen træffe mere evangeliske Toner om Frelse af Naade, oftest vel Genklang af Bibelen eller Augustin. Luthers eget Liv er Bevis derpaa; han fik jo evangelisk Trøst af en gammel Munk, som »utvivlsomt var en ægte kristen under den fordømte Kutte«, og af Johan von Staupitz.

Men disse evangeliske Tanker kunde ikke bryde igennem Systemet. Hvor stor Forskellen blev mellem et saadan mere evangelisk Syn indenfor det middelalderlige System og den fulde reformatoriske Forkyndelse, bevidner Staupitz, naar han i sit Dødsaar 1524 skriver til Luther: »vi skylder dig, Martinus, meget, du, som har ført os tilbage fra Svinenes Mask til Livets Græsgange, til Frelsens Ord«.[1])

---

Eftersom de middelalderlige Idealer tabte deres Magt over Sindene, blev der Plads for nye. I Italien brød den humanistiske Renaissancebevægelse frem. Den er en Genopdagelse af Mennesket, den enkelte Personlighed, i dets Ret, Rigdom og Skønhed. Og en Opdagelse af Naturens Skønhed og Verdens Storhed, paa samme Tid som de nye Verdensdele aabnedes. Bundne Kræfter løstes og nye Udsigter aabnede sig. Man søgte tilbage til den antike Litteratur og Kunst, hvor man fandt den samme Livsglæde og Skønhedsdyrkelse. I Italien er Bevægelsen overvejende verdslig; undertiden lever

[1]) Enders: IV. 315.

hedensk Livssyn og hedenske Laster helt op igen.[1]) Ganske vist har Renaissancen frembragt en Mængde glimrende Kunstværker med bibelske eller kirkelige Motiver. Men det er tvivlsomt, hvor meget af dette der er personlig kristelig Kunst. I nogle Tilfælde dækker den hellige Titel over helt andre Tanker; i andre forholder man sig dog kun æsthetisk, ikke religiøst til Æmnet. For de i mange Tilfælde letlevende Humanister stod Kirken overvejende som en overtroisk gammel Indretning, man gjorde klogest i at gaa udenom, eller som den rige Mæcen. Kun sjældent indlod man sig paa en virkelig religiøs og theologisk Fornyelse, og skete det, havde man ikke den faste Overbevisning og det Martyrmod, der skulde til for at slaa igennem. En af de mest theologisk interesserede Humanister, Lorenzo della Valle, afsvor saaledes sin Nægtelse af Troesbekendelsens Oprindelse fra Apostlene.

I England, Holland og Tyskland er Humanismen vel mere kirkelig, prøver ogsaa at skabe en bedre Theologi ved videnskabeligt at gaa tilbage til Kristendommens klassiske Litteratur, Bibelen, og dennes Midtpunkt, Kristus. Men denne liberale, halvt rationalistiske Katholicisme, hvis bedste Type er Erasmus fra Rotterdam, var for lidet fast, for lidet oprindelig og folkelig til ret at kunne skaffe Luft. Erasmus kunde skarpt nok kritisere

[1]) I nyeste Tid gør der sig i Forskningen en Reaktion gældende mod en ældre Betragtning, der altfor udelukkende stemplede Renaissancen som hedensk. Heri er der noget berettiget. Men saa vidt jeg ser, udvisker man den italienske Renaissances Ejendommelighed, hvis man ikke skarpt betoner, at den gaar udenom og bagom baade Kristus og Kristendom.

al den hedenske Overtro i Kirkens Praxis, men han foretrak dog, naar galt skulde være, et Kompromis, fremfor et radikalt Brud med det bestaaende. Luther fik Ret, da han ventede, at den store Humanist vilde dø paa Moabs Sletter uden at føre ind i det forjættede Land. Han havde ikke gjort de Oplevelser, som maatte tvinge til at bryde igennem og skabe noget nyt. Der maatte en ny Strøm til, som fejede Skrankerne til Side, fordi den udsprang dybere nede end fra Humanismens Æsthetik og Videnskabelighed. Dens Kilde var en mægtig Personligheds vaandefulde Kamp og Samliv med Gud. Netop som Humanisterne troede at være Tidens Mænd, blev de sprungne forbi og maatte snart gaa ud af Løbet. En Retning kunde ikke give Tiden det, den trængte til, hvis den gik uden om det religiøse Spørgsmaal som den italienske Humanisme, eller tog paa det med rystende og halvvejs bundne Hænder som den tyske. Det bedste, Humanismen ejede, Sansen for et Menneskes Personligheds Ret, forkyndtes paany i det store Øjeblik i Worms af en Mand, der ikke blot vilde have Frihed, men ogsaa vidste, hvad den skulde bruges til, en Mand, der var saa fri overfor de ydre Autoriteter, fordi han var fast bunden i sin Samvittighed. I de germanske Folks Aandshistorie blev det Luther, og ikke Erasmus, der kom til at indvarsle den nye Tid.

## II. Til Orientering i Luthers Udvikling.[1])

»Ich bin eines Bauern Sohn; mein Vater, Grossvater, Ahnherr sind rechte Bauern gewest«, sagde Luther med Stolthed. Han er ret en Type paa de fysisk og aandelig stærke, umiddelbart oprindelige, folkelige Naturer, man undertiden kan træffe i Bondestanden. Han havde tillige Bondens Konservatisme og naive Betragtning af den store Verden. Han blev fra lille vænnet til Plathed og Grovhed i Tale, og det beholdt han altid, baade i sine drøje Vittigheder og sine Skældsord. Regnskaber over Bøder viser, at Slægten Luther var løs paa Næverne, og Martin blev ved at høre til den Familie, selv om det blev Pennen, han fægtede med. Overfor høje Herrer kunde Bondesønnen, naar han mest var sig selv, finde en mærkelig frimodig og ægte Stil. Men var han lidt trykket af Situationen, henfaldt han let til altfor stor Underdanighed eller Grovhed.

I sit Hjem blev Luther opdraget til Arbejde, Tarvelighed og streng Lydighed. Naar man ser paa Erlangerudgaven af hans Skrifter med de mere end 100 Bind — og den er endda ikke komplet — faar man en Formodning om,

---

[1]) Jeg kan her kun give en kort Skizze uden videre Detailler (flere i min Artikel Luther i Kirkelexikon for Norden III) og kun i enkelte Tilfælde med Kildeangivelser.

hvor den Mand maa have lært at tage Tiden i Agt. Han saa op til sin Fader, men var tillige bange for den strenge Mand og hans Ris. Hans Luther var en gudfrygtig Mand; men han yndede ikke Munkehelligheden, og undertiden saa Drengen ham i en løftet Stemning ved Glasset. Ogsaa Moderen tog haardt paa Barnet, endnu mere den Mansfelder Skolemester, som bogstavelig bankede den latinske Grammatik ind i Børnene. Der var saaledes i hans Barndom lidet, som kunde opelske de bløde Sider i hans Karakter eller give ham tryg Tillid. Frygt blev en Grundstemning hos Drengen, som overfor Forældre og Lærer ogsaa overfor de højere Magter. Der var nok at være bange for, Djævle og alleslags Utysker; Luthers egen Moder mente sig plaget af en Hex. Overtroen var lige før Reformationen begyndt at tiltage stærkt, og den Slags Barndomsforestillinger fulgte Luther bestandig. Ogsaa Gud og Kristus var for Drengen strenge Dommere, man skulde være bange for.

Men der var ogsaa venlige Magter at ty til, vor kære Frue og alle de andre Helgener, især Jomfru Marias Moder St. Anna, Bjærgværksdriftens Beskytterinde, og Dragens Banemand St. Georg, Byen Mansfelds Skytspatron. De kunde hjælpe mod Mørkets Magter og gaa i Forbøn hos Kristus. Og Kirken med sine mange Præster og Munke, sine mystiske Sakramenter og Ceremonier, sine Processioner og pragtfulde Templer stod der som den Anstalt, der ragede op i Himlen. Tidlig er Drengens Tanke og Fantasi bleven fyldt af de farverige Billeder, som det religiøse Liv ved Middelalderens Slutning var saa rigt paa.

1501—05 var Luther Student i Erfurt. Han skulde være Jurist, men maatte først gennemgaa det lange filosofiske Kursus. Han blev her træneret i nominalistisk Skolastik (se S. 20), og det interesserede ham at knække de Nødder. Først senere, da han søgte Næring for sin Sjæl, opdagede han, at de var hule.

Erfurt var tillige Sæde for en Kreds af yngre Humanister, der udviklede sig til at blive et Sidestykke til de italienske, lystigt levende og tilbøjelige til at give Kirken et Spark; endnu var Kredsens Særpræg dog ikke traadt tydelig frem. Luther kendte adskillige af disse »Poeter«, men han hørte ikke til deres Lav. Og mindst havde han Slægtskab med den Side af Humanismen, der viste bort fra det middelalderlige Syn. Han kom aldrig til at leve paa deres lette, æsthetiske Maade. Saa lidt som hans Latin var klassisk, havde han nogen virkelig indre Berøring med den Side af den antike Aand, som levede op igen i Renaissancen. Hvad han tog fra de gamle Klassikere, var et næsten filistrøst Udvalg af moralske Sententser. Meget talende er hans Romerrejse nogle Aar senere (1511—12 eller 1510—11). Hans Interesse fangedes mest af de kristne Helligdomme: Kirkerne, Katakomberne og den hellige Trappe fra Pilatus's Hus. Han var en fremmed i Julius IIs Rom, den Pave, under hvem Kirkeklokkerne ringede ved Fundet af Laokoonsgruppen, og som trak Højrenaissancens store Mestre til Rom. Kunde Luther end ikke lade være at imponeres af Diokletians Thermer og Kolosseum, saa mindede Pantheon ham om, at før Kristus var Verden saa fuld af Afguder som en Hund af Lopper ved St. Hans. Han saa vel saa meget af Malerkunst, at han skønnede, hvor

levende Italienerne kunde gengive Naturens og Legemets Bevægelser. Men der er intet Spor af, at han skulde have forstaaet, hvilke Mesterværker der samtidig med hans Romerrejse skabtes i Vatikanet, da Michel Angelo smykkede Loftet i det sixtinske Kapel og Rafael sine Stanzer.

Blandt Erfurterstudenterne var han kendt som en munter Kammerat. Men skjult gik han med en saaret Samvittighed, pint af at spørge sig selv: »Hvornaar vil du dog blive from og gøre nok for at faa en naadig Gud?« Da han var bleven rystet gennem en Vens Død og bragt i Angst ved et stærkt Tordenvejr, udbrød han: »Hilf, liebe Sankt Anna, ich will ein Mönch werden«. 17. Juli 1505 indtraadte han i Augustinereremitternes Kloster i Erfurt.

I nyeste Tid har man fra katholsk Side søgt at vise, at den nedarvede Forestilling om Luthers Kamp for at vinde Himlen gennem Askese og gode Gerninger, hans Syndenød og Gennembrud til Tro paa Syndsforladelsen, er en Roman, som Luther selv har digtet, især efter 1530.[1])

Luthers fleste Udtalelser om sin Ungdoms Kamp tilhører ganske rigtig en senere Tid i hans Liv. I enkelte Tilfælde kan Erindringsforvanskninger her paavises, i andre formodes, og Farverne er vel nok ikke mere helt igennem de oprindelige. Men i det hele giver dog Luthers senere Udtalelser nærmest en Udfyldning af dem, der stammer fra selve Gæringstiden og de umiddelbart

---

[1]) Saaledes Dominikaneren H. Denifle: Luther und Lutherthum. I. 1904. Herimod se navnlig K. Benrath: Luther im Kloster. 1905.

følgende Aar. Og Luther kunde i disse afgørende Aar ikke ventes at betro sig fuldt til Papiret. Saa længe han vilde være Kirkens lydige Søn, og dog førtes ad en Vej, som var forskellig fra de af Kirken anviste, kunde han ikke ventes at tale helt ud. Men hvad han siger, er nok til at give Holdepunkter for de senere udførligere Fortællinger — for den, der ikke paa Forhaand anser Luther for en gennemført Løgner.

Følgende Skildring fra 1518[1]) tager man næppe Fejl i at tyde om Luthers egne Oplevelser; Efterligningen af Pauli indirekte Selvbetegnelse II. Kor. 12, 2 faldt naturlig i de Aar, da han endnu kun talte lidt om sine egne Kampe. »Ogsaa jeg kender et Menneske, som har forsikret, at han oftere havde lidt disse (Helvedes)-Straffe, ganske vist kun meget kort ad Gangen, men saa store og saa fulde af Helvedes Pine, som hverken Tungen kan sige eller Pennen beskrive eller den, som ikke har prøvet dem, tro. Ja, de er saadan, at hvis de naaede deres fulde Maal eller varede en halv Time, ja blot en Tiendedel af en Time, vilde det Menneske helt gaa til Grunde, og alle hans Ben blive til Aske. Da viser Gud sig frygtelig vred, og med ham hele Skabningen. Da er der ingen Flugt, ingen Trøst hverken indvortes eller udvortes, men Anklage fra alle Sider. Da siger man med Taarer dette Vers: »Jeg er kastet bort fra dine Øjne«. Man vover end ikke at sige: Herre, gaa ikke i Rette med mig i din Harme. I dette Øjeblik kan Sjælen, saa underligt det lyder, ikke tro, at den nogensinde kan

[1]) Resolutiones de indulgentiarum virtute. Opp. var. II. 180 f.

forløses, uden fordi den føler, at den endnu ikke har faaet den fulde Straf.«

Til saa skrækkelige Anfald af Fortvivlelse trak Anfægtelserne sig undertiden sammen. Det hang vel nok sammen med legemlige Aarsager[1]; men omvendt var de aandelige Kampe i Forbindelse med Askesen sikkert Grunden til Luthers Svækkelse og oprevne Nervesystem. Han var slaaet ind paa Klostervejen, der mentes sikrest at føre til Himlen. Men Luther følte, at han gik lige den modsatte Vej. Han førte en haabløs Kamp mod Fristelse, især til Vrede og Stolthed; han pintes ved at opregne Synderne i Skriftemaalet, uden at han dog var vis paa at faa alt med eller at have angret det dybt nok, da hans Samvittighed ikke kunde beroliges ved den »Galgenreue«, som hans Lærer Johan fra Paltz mente, man nok i Nødsfald kunde begynde med. Han ængstedes ved efter sin Præstevielse 1507 med egne Hænder at skulle opløfte det indviede Nadverbrød, hvori Kristus selv var.

Han blev i Klostret sat til at studere Theologi og kom nu ind i Nominalismen fra den theologiske Side; i mange Stykker blev han ved at være denne Skoles Discipel. To modsatte Tankerækker i denne Theologi virkede hos ham foreløbig i samme Retning. Gik man ud fra Mennesket, da priste man dets frie Vilje og Evne til at gøre sig fortjent til Naaden; naar Luther nu intet fandt af dette hos sig selv, maatte han være særlig fordærvet. Gik man omvendt ud fra Gud, hævdede man hans frie, ubetingede Vilkaarlighed, og Luther led da under den Tanke, om ikke Gud for evig havde forkastet ham.

[1]) Dette er sikkert med Urette gjort til Hovedsagen af A. Hausrath: Luthers Leben. 1905. I. 31 f.

Skriften gav ham foreløbig heller ingen Trøst, men skræmmede ham med sin Tale om Bod og om Guds Vrede.

Omsvinget hos Luther kom sikkert ikke pludseligt. Glimtvis viste alt sig for ham i en ny Belysning, indtil Lyset efter lang Kamp fik Overhaand. Han blev hjulpen af en af Munkene, som »uden Tvivl var en ægte Kristen under den fordømte Kutte«, og især af Johan von Staupitz. Trøst fik han efter deres Anvisning gennem Leddet om Syndernes Forladelse i Troesbekendelsen og gennem mystisk Litteratur (Augustin, Bernhard, Gerson; først senere fordybede han sig i de tyske Mystikere.) Augustin blev hans Læremester blandt de døde som Staupitz blandt de levende, og gennem dem naaede han tilbage til Paulus. Staupitz ledede ham til et nyt Forhold til Skriften ved at vise bort fra alle abstrakte Spekulationer om Guds skjulte Raad hen til Kristi Saar og Blod. Saa kom da Luther gennem Skriftens Forkyndelse til Hvile i Frelsen som en Gave, en Retfærdighed, som Gud giver, og som vi modtager i Tro.[1])

Imidlertid var Luther 1508 bleven forflyttet til Klostret i Wittenberg, hvor han skulde studere videre ved Universitetet og efterhaanden selv optræde som Lærer; 1512 naaede han den theologiske Doktorgrad.

Fra 1513 holdt han en Forelæsning over Davids Salmer, hvortil vi har hans udførlige Manuskripter. Det

---

[1]) Stedet om Guds Retfærdighed og dens Forhold til Troen Rom. 1, 17 har her sikkert spillet en Rolle ror ham, men hvilken, er vanskeligt at sige, da der i hans Udtalelser foreligger Erindringsforvanskninger, jvfr. Denifle I. 387 ff.; G. Kawerau i Theol. Studien und Kritiken 1904, 613 f.; W. Köhler i Theol. Rundschau 1904, 471 f.; H. Boehmer: Luther im Lichte der neueren Forschung 26 ff.

meste er værdiløse, trættende allegoriske Fortolkninger, men vi træffer ogsaa Tanker, som senere blev frugtbare for Reformatoren: en stærk Fremhævelse af Kristus og en gennemgaaende Følelse af Modsætningen mellem egne Gerninger og Naade.

1515 og 16 læste han over de to vigtige Breve af Paulus til Romerne og Galaterne; Forelæsningerne er for største Delen endnu ikke udgivne. Han havde genoplevet det paulinske Evangelium om Befrielse fra Trældom under Loven og dens stadige Frygt ud til Livet under Naaden i Kristus. Han fordybede sig nu yderligere i Pauli Tanker, og Studiet af Græsk klarede for ham nogle Hovedbegreber i Skriften, f. Ex. viste Ordet Bod (*poenitentia*) sig kun at være en daarlig Gengivelse af det nytestamentlige *metanoia*, Sindsforandring.

Modsætningen mellem Synd og Naade blev ham Nøglen til Forstaaelse af Kristendommen. Han anvendte den i praktisk Sjælesorg, som vi ser i hans Breve, og han præciserede den theologisk i den skarpest mulige Form. Mennesket er fuldstændig fordærvet, uden fri Vilje og Evne til at gøre noget som helst godt; det frelses alene paa Grund af Guds Forudbestemmelse gennem hans Naade i Kristus.

Herved følte Luther sig i klar Modsætning til den herskende Skoletheologi, der sammenblandede Kristendom og Aristoteles's hedenske Filosofi, hvorved Naaden netop blev fordunklet. Men han følte sig ikke i Modsætning til Kirken. Han var vis paa at føre Paulus's og sin Ordenshelgen Augustins Lære. Han vilde noget positivt og var yderst konservativ. Det var ikke hans Lyst at omstyrte de gamle Helligdomme for blot at faa Grunden

ryddet. Saa vidt mulig søgte han at affinde sig med de overleverede Former, og hvor det ikke lod sig gøre at forbigaa dem i Taushed. Herved dæmmedes op for Strømmen i hans Indre, til den blev uimodstaaelig. Han kendte intet videre til ældre Forsøg paa at bryde igennem (som Wyclifs og Hus's). Han maatte finde sin Vej alene. Men derved blev han endnu mere sikker. Ligesom Kristendommens Uafhængighed af Jødedommen klarest erkendtes og fastsloges ikke af en frisindet hellenistisk Jøde, men af en streng Farisæer, der havde levet helt ud paa Loven, saaledes skete ogsaa det mest afgørende Brud med den middelalderlige Kirkes Frelsesanvisning ikke gennem en Discipel af Forreformatorerne eller af de liberale katholske Humanister, men gennem en, der var Munk med Liv og Sjæl.

Efterhaanden maatte dog den nye Vin sprænge de gamle Læderflasker. Der var meget i den folkelige Religiøsitet (som Misbrug af Valfarter og Helgendyrkelse) saa vel som i Theologien, som direkte stillede sig imod Luthers Prædiken om Mistillid til alt sit eget og Tillid til Gud alene. Og idet han kvalitativt krævede noget mere, større Inderlighed i Troestilegnelsen, maatte der kvantitativt ske en Formindskelse af det, som skulde være Genstand for Tro.

Det første Hovedpunkt, hvor den nye Theologi maatte støde sammen med Kirkens Praxis og Lære, var ved Bodssakramentet. Ja, man kan paa en Maade sige, at Reformationens religiøse Grundtanke bestaar i at sætte

en evangelisk Bod (= Sindsforandring) i Stedet for det kirkelige Bodssakramente.[1]).

Allerførst angik Kampen dog ikke Bodssakramentet selv, men et Tillæg dertil, Afladen (jvfr. S. 17).

Luther blev som Præst bekymret over, hvordan Sjælene gennem den — især naar den solgtes med saa megen Reklame som af Tetzel — ledtes bort fra det personlige Skyldsforhold overfor Gud hen til at stole paa i Kraft af Afladsbreve at slippe ind i Himlen. For gennem en theologisk Debat at faa klaret Afladsspørgsmaalets Vildrede, opslog han sine 95 Theses 31. Okt. 1517. I den opsigtvækkende Strid, som paafulgte, bevæger Forhandlingen sig fra det enkelte ydre Punkt Afladen indad mod den forskellige Grundopfattelse af Gudsforholdet, der laa bagved.

Men desuden maatte Kampen føres over paa et formelt Omraade, nemlig om de Autoriteter, der garanterede Kirkens Lære og Praxis: Paven, Kirkemøderne, Traditionen, Skriften. Luther havde stort Besvær med at finde et fast Standpunkt. Hans nye Overbevisning brødes med Respekten for de gamle Autoriteter. Eftersom han haabede paa en Forbedring fra Kirkens Side eller harmedes over dens Bedrag og Tyranni, kunde han udtale stik modsatte Ting.

Overfor Pavedømmet fandt han foreløbig Hvile i at se det som en Institution, man skyldte Lydighed paa samme Maade som en verdslig Øvrighed. Men ved Disputatsen i Leipzig i Sommeren 1519 satte Johan Eck Luther i Klemme ved at paavise, at en tilsvarende hus-

---

[1]) Seeberg: Dogmengeschichte II. 207.

sitisk Sætning var fordømt af det højt ansete Koncilium i Konstanz. Efter nogen Vaklen maatte han da lade Konciliernes Ufejlbarhed gaa i Løbet. Omkring Nytaar 1520 lærte han Hus's Tanker nærmere at kende, og saa til sin Forfærdelse, at baade han selv, Paulus og Augustin bogstavelig var Hussiter. Kun een ydre, absolut Autoritet, Skriften, var nu tilbage; og selv den stillede han sig frit til; 1519 udtalte han sig kritisk om Jakobs Brev.

Luthers Synskreds blev mægtig udvidet. Han havde hidtil kun været Munk og Præst, alene optaget af sin egen og andres Salighed og de dermed sammenhængende theologiske Spørgsmaal. Familie, Folk og Kulturliv stod ham temmelig fjernt. Men nu er han bleven saa stærk og fri, at han kan magte de store humane Interesser og bære sin Kristendom ind i dem.

Han mødtes her med den humanistiske Bevægelse. 1517 havde han træffende karakteriseret Forskellen mellem sig selv og Erasmus ved at sige, at hos Erasmus havde det menneskelige Overvægt over det guddommelige. Og den Forskel mellem de to blev ved at bestaa. Men 1518 var Melanchthon kommen til Wittenberg som klassisk Filolog og gennem ham sluttede noget af det bedste i Humanismen sig til Reformationen. Efter Disputatsen i Leipzig 1519 viste Luther sig som en folkelig Kraft af første Rang, og nu kom hans gamle bekendte blandt Erfurterhumanisterne igen i Tanker om ham. I Forbindelse med dem stod et adeligt Humanistparti, som af nationale Grunde hadede Pavedømmet med et oprigtigt Had. Der gik netop den Gang en Begejstringsbølge hen over Tyskland. Man mente — omend med Urette — at have fuldbyrdet en national Daad ved

at holde den franske Konge ude fra Kejsertronen og at vælge Karl V af den tyske Kejserslægt. Og man haabede, at Karl vilde føre an og skaffe Fædrelandet Ret overfor Paven.

Luther var under Kamp med italienske Papister begyndt at vaagne til Bevidsthed om sit Fædreland. Nu nærmede de nationale Humanister sig til ham og stillede deres Kaarde til hans Tjeneste. Deres Reformationsplaner og Luthers havde forskelligt Udspring; men en Tid fløed de to Strømme sammen. Den mest typiske af disse Humanister, den letlevende, men ideelt anlagte farende Ridder og farende Skolar Ulrik von Hutten blev mere religiøs ved Berøringen med Luther, omend han næppe forstod det dybeste i ham. Og Luther optager Ideer, som blev budt ham fra Humanisterne, men præger dem med sit eget Stempel.

I de mærkelige frugtbare Aar 1519—22 har vi »den unge Luther« friskest og alsidigst. Af Aar er han allerede henimod de fyrre, men kirkehistorisk og verdenshistorisk betyder han et Vaarbrud, man sjælden har set Mage til.

Man ser paa hans Ydre, at den Mand er noget usædvanligt. I Anledning af Leipzigerdisputatsen skildres han os af en Humanist[1]) som en Mand, saa mager af Bekymring og Studering, at man næsten kan tælle Knoglerne under Huden, vel rustet med Viden; især sin Bibel kan han paa Fingrene. Han er morsom, livlig og altid

---

[1]) Petrus Mosellanus (Schade). Gengivet i H. Rinn og J. Jüngst: Kirchengeschichtliches Lesebuch. 2. Aufl. Grosse Ausg. 1906. S. 169 f.

glad, hvor meget end Modstanderne truer ham, saa at man vanskelig kan tænke sig, at den Mand tager sig saa vigtige Ting paa uden Guds Bistand. Kun een Fejl dadler alle hos ham, at han i Polemikken er hvassere, end det sømmer sig for en, der gaar en ny Vej i Theologien, eller i det hele for en Theolog.

Een Ting savner man i denne Skildring: de dybe, mørke Øjne, som en Ven syntes udsendte Blink som en Stjerne, saa man ikke kunde se paa dem, medens en Modstander fandt dem dæmoniske [1]). Helt truffet dem har heller næppe Lukas Kranach i det ellers saa interessante Kobberstik af Luther fra 1520 [2]), et af de faa virkelig ægte Kranach'ske Lutherbilleder. Man ser her Broder Martin i Munkedragt, hudmager og med Tonsur, med et dybt alvorligt, og dog begejstret Ansigtsudtryk, ret en Profetskikkelse. Og han ejede profetisk Selvbevidsthed, samtidigt med, at han ydmygt kunde tro maaske at være Forløber for Melanchthon.

Luthers Skaberkraft i disse Aar synes næsten ubegrænset. Hans Skrifter er vel oftest smaa i Omfang, men talrige, kristeligt lødige, skarpt og dristigt tænkte. Han tilstræber nu en gennemført Revision af Kristendomsforstaaelsen udfra Modsætningen mellem Synd og Naade. Og han vil rejse sit Folk til Kamp for Evangeliet og Friheden. Han er Tidens største Mand og for en kort Tid Nationalhelt i vide Kredse. Allervægtigst

---

1) Køstlin: M. Luther I. 500.

2) Jeg kender kun Billedet fra Gengivelser (saaledes F. Baum og Chr. Geyer: Kirchengeschichte für das evangelische Haus. 3 Aufl. 1902. 456; foran i Hausrath: Luthers Leben I. og, sikkert ringere, i Fr. v. Bezold: Geschichte der deutschen Reformation 275 og i »Folkenes Historie« IV. 427.)

falder hans Slag i Aaret 1520. I en Sermon (ɔ: bearbejdet Prædiken) »Von den guten Werken« giver Luther Synspunktet for en evangelisk Sædelære: Gerningers personlige Værdi afhænger ikke af deres ydre Art, men af, om de øves i Tro, som er den centrale gode Gerning. Tilsvarende Tanker findes i det baade paa Latin og paa Tysk udsendte Skrift »Om et Kristenmenneskes Frihed«: en kristen er indvortes fri, men udvortes bunden, dels fordi han selv trænger til Tugt, dels af Kærlighedshensyn til andre; fra Personligheden maa alt udspringe, hvad der skal have Værdi. Og i det Skrift, som ikke med Urette gør det mest radikale Indtryk, det latinske »Om Kirkens babyloniske Fangenskab« sammenfatter og viderefører Luther, hvad han allerede havde sagt i Smaaskrifter til Kritik af den middelalderlige Sakramentlære og Sakramentpraxis. I Stedet for Tillid til gjort Gerning og magisk Virkning sættes en aandelig Forstaaelse: Sakramenterne er koncentrerede Former for Forkyndelsen, hvorfor Ord og Tro er Hovedsagen, Tegnet underordnet. Og ikke mindst vigtigt er Luthers store Opraab: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Med dyb Følelse af det store Øjebliks Alvor støder han i Jerikobasunen, saa »Romanisternes« Mure falder, og der aabnes Plads for et omfattende kirkeligt, nationalt, socialt, tildels ogsaa videnskabeligt Reformprogram. Med dette Skrift tog Reformationen Ledelsen i Tidens almindelige Kulturbevægelse.

1520 udstedtes Bandbullen mod Luther, og 1521 stod han for Rigsdagen i Worms. For Fremtiden var han i Rigens Acht, men Kejserens Edikt blev under

Tysklands søndersplittede Tilstand aldrig udført. Under Wartburgopholdet 1521—22 indlevede han sig endnu mere med Bibelen gennem Arbejdet med sin ypperlige Oversættelse af det Nye Testamente. Samtidig gav Melanchthon i sine *Loci communes*, den første evangeliske Dogmatik, en smuk, af og til lidt afglattet Sammenfatning af Luthers theologiske Hovedtanker.

Men i Wittenberg gik man hastigt og tumultuarisk frem med Reformer (Præsters og Munkes Ægteskab, Billedstorm, radikal Ændring af Nadverskikken), og rent sværmeriske Anskuelser fik Indpas. Dybt bekymret for, at nogle skulde rives med af Bevægelsen, uden i deres Samvittighed at være klare over dens Berettigelse, viste Luther sig da atter i Wittenberg. Sjælden har en Mand behersket en farlig Situation saa suverænt som Luther i Foraaret 1522. For største Delen førte han Gudstjenesten tilbage til de gamle Former, for dernæst efterhaanden at fjærne det, der smagte af Papisme.

Luther var nu bleven drevet til for første Gang at gøre Front til venstre. At han gjorde det — af Omsorg for ikke at saare Samvittighederne — er noget af det allerstørste i hans Liv. Men Bevægelsen i konservativ Retning skulde fortsættes saa stærkt, at det første frodige Reformationsprogram blev beklippet.

Aaret 1525 er Midtpunktet i en Række Kampe, som befæster Luthers konservative Tendenser og skiller Reformationen fra adskillige Bevægelser, den en Tid havde Berøring med.

Saaledes blev Reformationen afgørende skilt fra den erasmiske Humanisme gennem Striden mellen Erasmus og Luther om Viljens Frihed eller Trældom. Denne

Kamp blev dog mest skæbnesvanger for Humanismen. Erasmus blev trængt ud i en konservativ Gammelmandsstilling. I Tyskland blev Humanismen af Reformationen sat udenfor Udviklingens Strøm; følge med kunde kun den Del, der med Melanchthon og Zwingli gik op i Reformationen.

En haard Kamp fik Luther med »die Schwarmgeister«. Der var først hans tidligere Kollega Karlstadt, hos hvem han fandt en underlig Forening af mystisk Aandelighed, der i sin Selvklogskab i Virkeligheden var en Slags Rationalisme, og Trældom under de gammeltestamentlige Bud mod Billeder og om Sabbatshvile. Mod Karlstadt skrev Luther 1524—25 det fremragende Stridsskrift: »Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament«, hvor han hævdede de kristnes fulde Frihed fra Moseloven, men tillige Nødvendigheden af ydre Naademidler og Kristi Legemes og Blods virkelige Nærværelse i Nadveren. Det sidste understregede han i de følgende Aar voldsomt overfor Zwingli, der fra Begyndelsen stod for ham som en Rationalist af Karlstadts Slags.

Og til samme Selskab henregnede han Gendøberne. I denne Retning, der konstituerede sig som Sekt 1525, saa man tidligere de yderste Udløbere af Reformationen. At de har faaet et Stød ved denne, er sikkert nok; de fleste af Lederne er gaaet igennem Zwinglis Reformation. Men A. Ritschl[1]) har banet Vej for en —

---

[1]) Se især hans Geschichte des Pietismus. I. 1880. 22 ff. En god Orientering angaaende flere af disse Spørgsmaal giver Chr. Brun: Baptismens Historie. 1902.

forøvrigt ogsaa tidligere fremsat — Betragtning, hvorefter Gendøberne har deres Rødder i Middelaldren. Det er især deres pietistisk-munkeagtige Livsideal, som henviser dem til Middelaldren; de er et Sidestykke til de radikale Franciskanere og andre Sekterere fra den senere Middelalder. De plejede en mystisk Religiøsitet; de hellige skulde samles i smaa Menigheder, hvor man indlemmedes ved Daab som Tegn paa fuldbyrdet Omvendelse. Man forkastede Barnedaaben og hele den Sammenblanding af Menighed og Verden, hvorpaa den var Tegn. Gendøberne krævede i Almindelighed, at Staten skulde give absolut Religionsfrihed, medens omvendt en Kristen ikke maatte befatte sig med Statssager. De sidste Aars Forskning har mere og mere stillet denne Retnings store Betydning i Lys, dels paa Reformationstiden, dels ogsaa gennem de engelsk-amerikanske subjektivistiske og individualistiske Retninger (Independenter, Baptister, Kvækere), der i større eller mindre Grad viser sig at stamme ned fra den.

Af indgribende Betydning for Reformationen blev Bondeoprøret 1525. Det er det sidste Led af en længere Række Rejsninger, mest fremkaldte af sociale Aarsager. Dog har det lutherske Røre ogsaa virket med. Selve Bondesønnen fra Eisleben, der trodsede Kejser og Pave, var egnet til at hæve Bøndernes Selvbevidsthed; de var ikke til Sinds at lade sig betragte som Pariaer. Det var let at tage Luthers Forkyndelse af, at en kristen er en fri Herre over alle Ting, og glemme Tilføjelsen: at han er alles Tjener. Den kirkelige Revolution havde ogsaa sociale Følger og kunde synes at kræve endnu langt mere vidtrækkende, tilmed da Luther undertiden kritiserede Jurister og Fyrster saa skrapt, at

han herved modarbejdede sine stadige Formaninger til Lydighed. Luthers Mægling slog fejl, og da Bønderne i Thüringen foer frem med Mord og Brand, mente han, at de maatte slaaes ned som gale Hunde.

Fra nu af tabte mange Smaafolk Tilliden til Luther, og i saadanne Kredse vandt Gendøberne Proselyter. Og Luther tabte Tilliden til Folket. »Æslet vil have Prygl, og Pøbelen vil regeres med Magt«. End mere forskrækkedes han ved den sachsiske Kirkevisitation et Par Aar efter over den Uvidenhed og Raahed, der kom for Dagen.

Det kan næppe nægtes, at den Isolering af Reformationen, der indtraadte 1525, i nogle Retninger var nødvendig; den friedes derved fra at flyde ud i humanistiske og sociale Interesser.[1]) Og at den søgte en ny Forbundsfælle i Statsmagten, var ikke mindre nødvendigt; kun her fandtes den faste Haand, der kunde tilvejebringe nye Ordninger. Men i Reformationens konservative Stadium, som nu begynder, beklippes Luthers oprindelige dristige Tanker jævnlig, bl. a. af pædagogiske Hensyn. Luther og endnu mere Melanchthon kom til at understrege Loven, Traditionen, Embedet og de faste Institutioner paa en Maade, som maaske var heldig i Folkeopdragelsen, men som gør Skaar i den tidligere stærke Hævdelse af Personlighedens Frihed. De lutherske Statskirker rummede ikke hele det oprindelige lutherske Evangelium. Men det skal ikke undervurderes, hvad de har ydet til Opdragelse og Opbyggelse, og Luther selv gav sit store Bidrag dertil ved Prædikener, Salmer og

---

[1]) Jvfr. K. Müller: Kirchengeschichte. II. A. 325.

ikke mindst ved sine to fortræffelige Katekismer fra 1529, den lille til Undervisning i Familie og Skole, den store til Brug for Præster.

At Luther i Aaret 1525 ogsaa indtraadte i Ægtestanden, er et vigtigt Træk i Billedet af Manden. Men han blev selv ikke væsentlig forandret derigennem; og for Fremtiden kom der ikke nye Faktorer til, som greb dybere ind i hans Udvikling. Vi kan da her springe forbi ogsaa de vigtigere Knudepunkter i hans sidste tyve Aar, som Dagene paa Koburg 1530, da han med mægtigt Troesmod afstivede den vaklende Melanchthon under Rigsdagen i Augsburg, eller den skæbnesvangre halve Tilladelse til Landgrev Filips Dobbeltægteskab 1539—40 med den Usandhed, den førte med sig. Luther var i sine senere Aar, tildels paa Grund af nedbrudt Helbred og store Smerter, ofte i en irriteret Stemning, og hans senere Stridsskrifter var fuldt saa grove som de første. Men hans allersidste Dage var viet en Gerning i Fredens Tjeneste; han døde 1546 i sin Fødeby Eisleben efter at have stiftet Forlig mellem Greverne af Mansfeld.

En saa udpræget Natur som Luther kan selvfølgelig ikke personlig tiltale alle i samme Grad. En typisk Englænder f. Ex. vil finde, at han ikke var nogen Gentleman. Hans aandelige Fysiognomi har stort skaarne, noget grove Træk. Han ejede en vældig og oprindelig Kraft, var stærk i sin Kærlighed og forfærdelig i sin Vrede. Frygt i almindelig Forstand var ham, som man har sagt, en ukendt Følelse efter at han havde fundet sig selv. Overalt er han kraftig realistisk; der er over ham intet afbleget, men altid noget saa at sige farverigt og kødfuldt. Han interesserer sig for det faste, virkelige, hvad

enten det er i Aandens eller i den materielle Verden. Han tænker, naar han mest er sig selv, ikke i abstrakte Begreber, men i konkrete Forestillinger og i Billeder; hans Fantasi er i stærk og livlig Bevægelse.

Luther var en meget polemisk Natur. Sjældent gjorde han sig Umage for at forstaa en Modstander eller, som han dog selv i Katekismen formaner til, at optage alt i bedste Mening. I sine ypperste Stridsskrifter var han klar og rammende, blottede ubarmhjærtig alle Modstanderens svage Punkter. Han formede mest sine egne Anskuelser gennem Kamp paa Livet. Hans Udtalelser er derfor kun sjældent alsidig afrundede, ofte er de kun ensidige Udtryk for hans egen Mening, bestemte af den Modsætning, han i Øjeblikket staar overfor. »Han regerede i Theologien som et Barn i Huset, tog gammelt og nyt frem og havde altid kun det nærmeste praktiske Formaal for Øje.« [1]). Han var lige saa lidt Systematiker som praktisk Organisator.

Som theologisk Tænker er han forbausende frodig og dristig, dybtgaaende og æggende. Men dog har han Skranker, som stammer fra hans Natur eller fra Skolastikens sorte Skole, som havde mærket ham for Livet. Han kunde blive doktrinær og spidsfindig; han kunde blindt føre en Tanke ud i de yderste Konsekvenser. Som naar han lader Guds Forudbestemmelser knuse al menneskelig Frihed og i Virkeligheden gøre Guds aabenbarede Frelsesvilje usikker, eller naar han kunde sluge den monstrøse Tanke, at Kristi Legeme allerede under

---

[1]) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 779.

hans Jordeliv var allestedsnærværende. Og i en theoretisk Redegørelse fastholdt han i langt større Udstrækning end i praktisk Forkyndelse nedarvede Ideer og Formler, som egentlig ikke mere passede til hans nye Princip; saaledes findes de middelalderlige Elementer af hans Sakramentlære mere i polemisk-theologiske Skrifter end i praktisk religiøse. Netop disse Ejendommeligheder ved hans Tænkning gør det særlig nødvendigt ofte at knuse den dogmatiske Skal for at faa Næring af den religiøse Kærne.

Allerhøjest staar han som praktisk Vejleder i Kristendom. Han havde gjort de Erfaringer, som skulde til for at salves til Profet. Og den haarde, grove Mand kan være mærkelig fin og blød, overfor en falden Modstander som Tetzel, overfor sine Børn, thi saa kom Barnet i ham op, overfor de svage Samvittigheder hos de enfoldige, overfor sine Venner, som han vilde gøre faste og glade. Han var skabt paa en Gang til Hersker og til Sjælesørger.

Calvin sagde om ham, at han var stor i Fortrin, stor i Fejl, og det er unægteligt. Han var en rigt udrustet, ja genial Mand. Han var en stor Synder, der med Sandhed kunde sige: jeg fortabte og fordømte Menneske. Men mest af alt var han et stort Guds Barn, der var vis paa sin Faders Kærlighed og Naade.

## III. Synd og Naade.

---

> Lær at kende Kristus og ham korsfæstet; lær at synge for ham og med dybeste Mistillid til dig selv at sige til ham: du, Herre Jesus, er min Retfærdighed, men jeg er din Synd.
>
> Luther 1516. Enders. I. 29.

1520 har vi den fuldt udfoldede unge Luther, Prædikanten, den kritiske Theolog og Nationalhelten. Den, som vil begynde et Studium af Luther, gør vel i at sætte ind her, hvor han er frodigst og alsidigst, og hvor derfor Nutidsmennesker lettest finder Sider, som de forstaar.

Men Historien tvinger os til fra Luther i 1520 at gaa tilbage til ham fra c. 1516.

Det, som var det dybeste i ham ogsaa 1520, og som gav ham den sikre Selvstændighed og bragte ham til at rage op som en Profetskikkelse blandt de hele og halve Meningsfæller, var det personlige Gudsforhold og de store Grundtræk i hans kristelige Overbevisning, der havde afklaret sig efter de haarde Brydninger i hans Sjæl. Hans store Kraft hele Livet igennem var hans Vished om at være Genstand for Guds Velbehag. Den

gennemtrængte hans Liv og Personlighed; i den prædikede han og sang Salmer; i den drog han i Leding mod Paven og alle Djævle; i den levede han med Hustru og Børn; det var den, som igen lagde Latter og Munterhed paa hans Læber.

Men denne Forvisning om Guds Velbehag faar sin ejendommelige Farve ved altid at have til Baggrund en overordentlig stærk Syndsbevidsthed og Selvfordømmelse. Guds Kærlighed bliver syndsforladende Naade. Allerede 1516 finder vi denne Modsætning mellem Synd og Naade som Hovedindholdet af hans Forkyndelse. Den unge Luther fra 1516 raader kun over faa Toner. Og de skurrer slemt i moderne Øren. Men baade i Tid og i Rang er Selvfordømmelsen og Tilliden til Guds Naade absolut det første hos Luther. Det var herved, Luther dybest var skilt fra en Humanist som Erasmus; her brød Striden mellem dem ud. Ogsaa nu til Dags vil Luthers — og netop den unge Luthers — Holdning her blive et Modsigelsens Tegn. Man tager fra højst forskellig Side Luther til Indtægt, og med en vis Ret, paa Grund af de meget forskellige Elementer, der findes hos ham. Men den alt beherskende Modsætning mellem Synd og Naade er saa fundamental for Luther, at man ikke har Ret til at kalde sig hans Efterfølger, hvis man ikke bevæger sig i denne Linje. Hermed er ikke sagt, at man skulde sige hans Formler efter. De er tildels stive og ufuldkomne Udtryk for de Stemninger og Tanker, der ligger bag. Luthers befriende Oplevelse maa ikke gøres til en Spændetrøje. Det gælder netop at afværge Misforstaaelser og at klarlægge det religiøse Formaal, hans Lære

sigter mod, for at Mennesker kan træffe Valg overfor Realiteter og ikke overfor Formler. —

Jeg vil fremdrage tre Hovedpunkter af Luthers Forkyndelse om Synd og Naade.

1. Viljen er aldeles trælbunden; alt, hvad der sker, godt og ondt, skyldes alene Guds Forudbestemmelse og Virken.

Luthers Determinisme og Forudbestemmelseslære er almindelig opgivet i den lutherske Kirke. Den har imidlertid den Betydning at minde om, at det synes at være den menneskelige Tanke nægtet at komme til en klar Forstaaelse af disse Spørgsmaal. Baade filosofisk og religiøst ender vi i en Antinomi; vi kommer til hinanden modsigende Resultater, efter som vi tager forskellige Udgangspunkter. I Videnskaben og i det praktiske Liv, f. Ex. naar vi vil paavirke Mennesker, handler vi, som om enhver Viljesytring var bestemt ved, at et givet Motiv i Øjeblikket blev det stærkeste. Omvendt er det en Utanke, at Friheds- og Ansvarsfølelsen skulde kunne reduceres til en Illusion. Ligesaa religiøst. Gaar vi ud fra Gud, føres vi til at tillægge ham al Virken uden Undtagelse. Men omvendt protesterer den religiøse Bevidsthed bestandig mod at gøre Gud til Syndens Ophav.

Luthers Forudbestemmelseslære er et ensidigt Udtryk for den Tendens at tilskrive Gud alt og tildele ham den største Ære; Luther vidste af Erfaring, at det var en højere Magt, der havde reddet ham. Og i en stærk religiøs Bevidsthed vil der altid være noget af det at føle sig som Karret i Pottemagerens Haand, omend man belært af Erfaringen om Tankens Vildfarelser kan undlade at fæstne denne Stemning i Dogmets Form.

2. Alle et Menneskes Handlinger er Synder; det gælder baade vantro og troende.

Man plejer at tillægge Augustin den Sætning: Hedningernes Dyder er glimrende Laster. Ordret findes den ikke hos ham, men den gengiver hans Syn paa Hedningeverdnen. Og tilsvarende lærer ogsaa Reformatorerne. Hvor stærk denne Tanke var i Reformationens første Aar, ser man bedst af den Energi, hvormed den indskærpes af Humanisten Melanchthon,[1]) der dog faa Aar før havde været saa begejstret for den klassiske Oldtid.

End mere overraskende end denne strenge Dom over Hedenskabet kommer den ofte gentagne Sætning, at alle det troende Menneskes Gerninger er Synder,[2]) — en Tanke, som i Datiden vakte stærkt Anstød[3]) og blev udtrykkelig fordømt af Paven.[4])

Man kan ikke undre sig over, at Mennesker fra-

---

[1]) Die Loci communes Ph. Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 3. Aufl. herausg. von Th. Kolde. 1900. S. 86, 92, 221.

[2]) Som Exempler nævner jeg af Luther et Fragment (fra 1518?) C. Stange: Die ältesten ethischen Disputationen Luthers 1904. S. 19, 22. Opp. var I. 243. Disputatio adv. criminationes Eccii 1519 Opp. var. III. 16. Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis 1519 Opp. var. III. (245) 254, 256 f, 260, 268. Svar til Kølnerne 1520 Opp. var. IV. 199. Assertio omnium articulorum 1520 Opp- var. V 217 ff; Sermon von den guten Werken 1520 E.A. [2]16, 139. Endvidere Melanchthon Loci 1521, Koldes Udg., S. 221 ff.

[3]) Se f. Ex. Kardinal Hadrians og Løwenertheologernes Fordømmelse Opp. var IV 179.

[4]) Bullen Exsurge domine af 15 Juni 1520, Nr. 31, 32. C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums.[2] 1901. S. 184. Ligesaa Tridentinerkonciliet Sess. VI. Mirbt 211.

stødes af disse stærkt tilspidsede Sætninger. Jeg har selv tidligere ment, at de vidnede om en overdreven Pessimisme. Jeg er efterhaanden kommen til at erkende dem for sande ved gennem den objektivt dogmatiske Form at søge frem til den religiøse Hensigt. Rent diskuterende Meningsudvexlinger om Synden er oftest fuldstændig golde, fordi de behandler et paagaaende personligt Anliggende som et objektivt Problem. Skal man tale dogmatisk om disse Ting, da har Luther nok truffet det rette.* Men man kan tvivle om, hvorvidt Tanken om Synden overhovedet egner sig til at udtrykkes i dogmatisk Form. Dogmet fremtræder med Krav paa Almengyldighed. Men Luthers Tanker kan kun erkendes som gyldige, hvis man i nogen Grad har gjort de religiøse Erfaringer, som de udtrykker. Saa længe det ikke er Tilfældet, kan man kun lære dem som Lektie eller holde sig dem paa Afstand. Og f. Ex. unge Mennesker, der har levet under gode moralske Kaar, har sjeldent endnu gjort de Erfaringer.

Det er heller ingenlunde altid, at en direkte Prædiken om Synden fører ind i disse Erfaringer. Man hører undertiden en Omvendelsesprædiken, der ikke vil byde Mennesker nogen som helst positiv Næring, før den har ført dem ned i den fulde Sønderknuselse. Men dette turde være upsykologisk og upædagogisk. Det er heller ikke den unge Luthers Tanker. Han var en Bodsprædikant trods nogen. Men han havde selv forgæves arbejdet paa at naa frem til den ægte Anger som Forudsætning for at kunne elske Gud; det var netop denne Vej, som førte ham til Fortvivlelse. Thi den sande Anger syntes ham at flygte længere og længere bort.

Da var det, at Staupitz's Ord kom til ham som en

Røst fra Himlen: den sande Bod eller Sindsforandring begynder med Kærlighed til Retfærdigheden og til Gud; dette er ikke Bodens Slutning, men dens Begyndelse.[1]) Og i Tilslutning dertil lærte Luther, at man først skulde stræbe at elske Retfærdigheden, for saa af Kærlighed til det gode at komme til at afsky Synden. Og som Middel til at komme til at elske det gode henviste han særlig til Exemplers, Personligheders Magt, og derunder igen især til Kristi Forbillede.[2]) Luther saa saaledes godt, at den sande Anger netop fødes igennem et Liv i virkelig ideal Stræben, kristelig talt: i Arbejde paa at gøre Guds Vilje. Netop Menneskers ideale Trang skal man kalde paa; gennem den lærer vi ret at vurdere vor Afstand fra Idealet, fra Guds Krav.[3])

Men man skal ogsaa naa frem til denne Erkendelse, til helt at fordømme sig selv. Luthers Hensigt med de spidse Formler om Synden er ikke egentlig at banke Dogmet om den fuldkomne Syndighed ind i Menneskers Hoveder. Han udtaler her først en høj Forestilling om Guds Krav. Den middelalderlige Kirke satte Guds Fordringer saa lavt, at det endog var Mennesker muligt at gøre mere, end Gud forlangte. Nu er der afgjort brudt med enhver Tanke om overskydende gode Gerninger og hele den kvantitative Udmaaling af, hvor lidt man kan

---

[1]) Brev til Staupitz 30 Maj 1518 Enders I. 196. Opp. var. II. 130.

[2]) Sermo de poenitentia 1518. Opp. var. I. 332 f. Disputatsen med Eck i Leipzig 1519 Opp. var. III. 16, 181 ff. Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis 1519. Opp. var. III. 273 f. Om de forskellige Opfattelser af den Tankes Forhold til afvigende hos Luther se Indledningen til E. F. Fischer: L.s Sermo de poenitentia 1518. 1906.

[3]) Vil man se denne Tanke udført af en moderne Prædikant, da læse man Thv. Klaveness: Er vor Synd virkelig saa stor? i: Evangeliet forkyndt for Nutiden. 1901. S. 429 ff.

nøjes med for at gøre Guds Vilje. Gud kræver intet mindre end det fuldkomne. Og dette kan vi aldrig yde. Luthers Lære er et Udtryk for hans egne smertelige Erfaringer. Hans Synder var ham en frygtelig Virkelighed, og hele Livet igennem kunde der falde Anfægtelser over ham. Han maatte fortvivle, hvis han i mindste Maade skulde bygge paa sig selv. Kun idet han domfældte sig selv helt og holdent og alene satte sin Lid til Guds Naade, kunde han frelses. Og han vil bringe andre ind under samme Selvfordømmelse og samme fulde Tillid til Gud.

Man kunde nu tænke sig, at Syndserkendelsen var en snæver Port, man en Gang for alle skulde igennem for at komme ind i Naadens Rige. Men det er ikke Luthers Tanke. Nej, den er en stadig Klemme, hvori man bestandig skal ty hen til Naaden. Det ses af Luthers Forkyndelse om Boden (*poenitentia*), som er det almindeligste Udtryk hos ham, medens det egentlige Ord Omvendelse er ret sjældent hos ham ligesom i Skriften. Som han gennem Staupitz havde faaet en ny Forstaaelse af Bodens Opstaaen, saaledes gik dens Væsen op for ham, da han ved Kendskab til Græsk kom til at tyde det tilsvarende nytestamentlige Ord *metanoia* som Sindsforandring.[1]) Han forklarer nu sit Udtryk Bod bestemt om Sindsforandring, Omsindelse.[2])

»Da vor Herre og Mester Jesus Kristus sagde: Gører Bod o. s. v., vilde han, at hans troendes hele Liv skulde være en Bod.« Saaledes lyder den første af de berømte Theses om Afladen fra 31. Okt. 1517,[3]) hvormed Reformationens

[1]) Brev til Staupitz 30 Maj 1518. Enders I 197. Opp. var. II. 130.
[2]) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518 Opp. var. II. 137. [3]) Opp. var. I. 285.

Vaabengny begyndte. Og senere i sin lille Katekismus forklarede han, at Daabens symbolske Betydning var den, at den gamle Adam skal druknes ved daglig Anger og Bod.

Omsindelsen er altsaa for Luther ikke en enkelt afsluttet Handling.[1]) Og et tilspidset Udtryk for Luthers Syn paa Omsindelse gennem hele Livet med alt, hvad det rummer, er den Sætning, at ogsaa alle det troende Menneskes Handlinger er Synder. Han forklarer det nærmere paa den Maade, at Personligheden aldrig er uden Synd, og altsaa heller ikke Handlingen, da Frugten er af samme Art som Træet. Ogsaa i enhver god Gerning er der en Mangel, men denne Mangel er tillige en positiv Synd, da det er Undladelse af at opfylde det Bud: Du skal elske Herren din Gud af hele dit Hjærte.[2]) Med denne Forstaaelse og vendt personlig mod vedkommende selv, taler Luthers Sætning vel kun om den ene Side af Sagen, men er dog et Udtryk for den Selvbedømmelse, hvori en kristen stadig skulde voxe. Det er i denne Stemning, der synges i I. A. Rothes og Brorsons Salme:[3])

Er alt det bedste, jeg udretter,
Kun fuldt af Ufuldkommenhed
Og derfor dybere kun sætter
I daglig Bedringssorg mig ned,
Dog véd jeg, Gud er ikke vred,
Men øver kun Barmhjertighed.

---

[1]) Medens daglig Omsindelse saaledes efter Katekismen hører til luthersk Børnelærdom, er det maaske bedst at undgaa Udtrykket »daglig Omvendelse«, der let fremkalder en Strid om Ord.

[2]) Se især Assertio omnium articulorum 1520. Opp. var. V. 218.

[3]) Nu har jeg fundet det, jeg grunder. Gl. Salmebog Nr. 12 V. 5. I Ny Salmeb. (Nr. 477) er Verset desværre udeladt.

## 3. Det eneste Hvilepunkt er Guds syndsforladende Naadesvilje.

Det kunde undertiden se ud, som om Mennesket efter Luthers Tankegang kom til at stole paa sin egen Anger eller Tro. Men dette er dog ingenlunde Tilfældet. Med fin Sjælesørgertakt advarer Luther altid mod at stole paa sin Anger.[1]) Og Troen er jo netop Tillid til Gud, d. v. s. paa ham skal al Vægten lægges.

Menneskets Selvfordømmelse og Guds Naade er to Poler, hvorimellem der er uhyre Spænding. Luthers Hjærte dirrer af Bevægelse, naar han rører ved disse Strenge. Han havde selv følt sig paa Randen af Helvedes Afgrund. Og nu synger det i ham:

Nun freut euch, lieben Christen gmein,
Und lasst uns fröhlich springen! [2])

Men de to Poler kræver alligevel netop hinanden. Et Menneskes egen Selvbedømmelse og Guds Bedømmelse af ham staar i omvendt Forhold til hinanden.[3]) Ved den fulde Selvfordømmelse bliver Mennesket helt afhængig af Gud. Den giver en Uro, som bestandig viser Mennesket ud over sig selv, hen til det sidste Hvilepunkt i Guds Naade. Har man fundet den syndsforladende

---

[1]) F. Ex. Sermo de poenitentia 1518 Opp. var I. 338 f. Oftere i Resolutiones disp. de indulg. virt. 1518, f. Ex. Opp. var II. 241 f. De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V. 81. Jvfr. om Umuligheden af i det hele at stole paa egne Følelser Hauspostille E. A. [2] 1,36 f.; 2, 400 f. Kirchenpostille E. A. [2] 11, 160.

[2]) E. A. 56, 309, jvfr. Ny Salmeb. Nr. 325.

[3]) Særlig klart Quaestio de viribus etc. 1516. Opp. var. I. 251.

Naade, da er alting givet; »thi hvor Syndernes Forladelse er, der er og Liv og Salighed.« Det er helt i Luthers Aand, naar Grundtvig synger om Syndsforladelsen:

Den i Gud gør Sjælen glad,
Thi kun Synd dem skilte ad.

Og netop herved bringes det rette Forhold til Gud i Stand. Hvis man til en vis Grad stoler paa sig selv, gør man mere eller mindre sig selv til Gud. Omvendt er Troen den rette Opfyldelse af det første Bud: du skal ikke have andre Guder for mig.[1]) »Hvad vil det sige at have en Gud, eller hvad er Gud? Svar: En Gud hedder det, hvoraf man skal vente sig alt godt, og hvortil man skal tage sin Tilflugt i al Nød; altsaa at have en Gud er ikke andet end af Hjærtet at stole paa ham og tro ham; som jeg ofte har sagt, at alene Hjærtets Tillid og Tro danner (machet) begge, Gud og Afgud.... Thi de to, Tro og Gud, hører sammen. Det, hvortil du nu knytter dit Hjerte og hvorpaa du forlader dig, det er, siger jeg, egentlig din Gud.«[2])

---

Med sin Opfattelse af Gudsforholdet som bestemt ved Modsætningen mellem Synd og Naade har Luther

[1]) Se f. Ex. Sermonen Von den guten Werken 1520. E. A.[2] 16, 118 ff.

[2]) Den store Katekismus 1529. E. A. 21, 35. En tilsvarende Tanke 1518 Udlægning af de 10 Bud. E. A. 36, 146 f.

genoplivet den paulinske Forkyndelse om Retfærdiggørelse af Tro.[1]) Selve denne Formel brugtes ogsaa utallige Gange paa Reformationstiden; dog ikke. naar Luther skulde tale allerenklest; den findes hverken i den lille eller i den store Katekismus. Udtrykket Retfærdiggørelse er saa specielt jødisk, at man under andre Forhold oftest staar sig ved at bruge andre, mere umiddelbart tilgængelige; allerede ved at oversættes til Latin (*justificatio*) saavel som til Dansk har Ordet lidt. Der er ogsaa den naturlige Forskel mellem Paulus og Luther, at Apostlens Tale forudsætter ikke-kristnes Omvendelse, Reformatorens barnedøbte kristnes Kampe for Fred med Gud. Men i det inderste vil de det samme. Og Luthers Forkyndelse rækker endnu længere tilbage; den er som en Prædiken over Farisæeren og Tolderen.

---

[1]) W. Dilthey (Archiv für Geschichte der Philosophie VI. 1893. 377 ff.) nægter, at Fornyelsen af den paulinske Lære om Retfærdiggørelsen af Troen er Kærnen i den reformatoriske Religiøsitet. Men at han har Uret paa dette Punkt, ses netop af Luther fra før 1519. Jvfr. endvidere Harnack: Dogmengeschichte III. 757 f.

## IV. **Gud i Kristus.**

Jeg havde mistet Kristus gennem den skolastiske Theologi; nu har jeg fundet ham gennem Paulus.

Luther 1519. Opp. var. III. 262.

Herren Kristus er Faderens Hjærtes Spejl.

Den store Katekisme. E. A. 21, 105.

Kristus er det faste Grundlag for Luthers Forvisning om Guds Naade. Fra Begyndelsen til Enden har han overfor Kristus ikke villet nøjes med en rent objektiv, dogmatisk eller historisk, Forstaaelse. Berøringen med Kristus var altid noget, som bevægede det dybeste i ham i Angst eller Tillid. Et forandret Forhold til Kristus blev ham et nyt Gudsforhold.

Han var begyndt med at betragte Kristus fra oven, fra hans Guddom. Og Gud var han fra Barn oplært til at være bange for. Under sit Studium syslede han med den senere Skolastiks (Nominalismens) abstrakte Raisonnementer om, hvordan Gud efter sit Begreb maatte være. Man havnede her i at understrege Guds frie Vilkaarlighed, hvad der var med til at bringe Luther til Fortvivlelse. Og i denne Belysning saa han ogsaa Kristus som den strenge himmelske Dommer, hvis Ugunst man maatte

frygte. »Jeg frygtede mere for Kristus end for Djævelen«, klager han senere,[1]) »jeg tænkte mig ikke andet, end at Kristus sad i Himlen som en vred Dommer, ligesom han afmales siddende paa en Regnbue«. Og i samme Forbindelse nævner han, at han i Stedet for at paakalde ham maatte ty til Vor Frue og andre Helgener. Det var det stiveste byzantinske Kristusbillede, Luther levede med. Og i Lyset af Forestillingen om Gud som absolut Vilkaarlighed antog Billedet et truende Udseende. Menneskesønnen var rykket saa langt bort, at man trængte til langt mere menneskelige Hjælpere.

Ritschl [2]) har med Rette gjort opmærksom paa, at Luthers Erfaringer her er ensidige. I Middelaldrens Religiøsitet var der ogsaa en helt anden Stilling til Kristus, det mystiske Kærlighedsforhold; man tænke f. Ex. paa Skildringerne af Kristi Lidelse i Bernhard af Clairvaux's eller i franciskanske Kredse. Luther har nu ogsaa nok kendt noget til en saadan Forkyndelse. Han nævner gentagne Gange, hvordan Tidens bedste Passionsprædikanter skildrede Kristi Liv og Lidelse enten blot historisk eller saaledes, at de hos Tilhørerne fremkaldte Medlidenhed og Taarer, blandet med Harme mod Jøderne.[3]).

Utvivlsomt undervurderer Luther denne Forkyndelse. Men at han i den savnede en Betoning af, hvorfor Kristus havde lidt, og hvorledes man skulde faa Gavn deraf, kan vi nok forstaa ud fra hans Erfaringer. I hans

---

[1]) Prædikener over Math. 1537—40. E. A. 44, 72.

[2]) Geschichte des Pietismus I. 47, 50 f., jvfr. 39, 254 f., 303.

[3]) Om et Kristenmenneskes Frihed 1520, latinsk Text. Opp. var. IV. 233 f., tysk E. A. 27, 187. Hauspostille E. A. [2] 2, 6.

Omgivelser blev nemlig den mystiske Beskuelse af Lidelseshistorien sammensmeltet med den Forestilling, at endog Kristus paa Korset krævede egne Præstationer af os. Han havde til Lærer i Erfurt haft Dr. Johan fra Paltz, som naar han prædikede om Kristi Lidelse kunde tale i Toner fra Bernhards Prædikener over Højsangen, som højst detailleret udmalede Kristi Smerter og talte med Begejstring om hans Afskedsord til Maria som »det lille Evangelium«, men som tillige raadede til foran Krucifixet at ofre, ikke blot sine onde, men ogsaa sine egne gode Gerninger i den korsfæstedes gennemborede Hænder.[1]) Men Luther havde ingen gode Gerninger at ofre. Det blev da Staupitz, som vejledede ham til at stille sig i det rette Forhold til Kristi Lidelse, nemlig det modtagende. Staupitz viste ham bort fra de abstrakte, pinefulde Spekulationer om Forudbestemmelsen: »se paa Kristi Saar og hans Blod, som er udgydt for dig; saa vil Forudbestemmelsen straale ud derfra.[2])« Korset blev det Punkt, som bragte Lys i Luthers Mørke, og for Fremtiden var han bestandig en Forkynder af Korsets Theologi.

I Salmekommentaren fra 1513 ff., hvor han naivt søger bestandig at faa Salmerne til at tale om Kristus, betoner han f. Ex., hvorledes der ved Kristi Lidelse og Død er frembragt en fuldstændig Omvurdering af Værdierne, saa Liv og Død, Glæde og Straf, Nydelse og Lidelse, Ære og Vanære er blevet til det modsatte af,

---

[1]) Th. Kolde: Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. 1879. S. 177 ff.

[2]) Enarrationes im Genesim (c. 26) 1535—45 Opp. ex. VI. 296 f.

hvad det var før. Herpaa skal Nadveren være os et Mindetegn.[1])

Eftersom Luthers Tanker om Kristus afklarede sig, traadte tre vigtige Punkter frem.

### 1. Gud erkendes kun i Kristus.

Luther indrømmede vel, i Overensstemmelse med Rom, at den menneskelige Forstand udfra Skabningen kunde slutte sig til en Skaber og Herre. Men Slutningen selv er svag, og Guds indre Væsen lærer man ikke derved at kende. Alene de, der troer paa Kristus, kan se ind i den dybe Afgrund, hvad der er Guds Hjærtes Mening.[2]) Troen udspringer af Kristi blodige Saar og Død; naar du ser, at Gud har saadant Vennesind mod dig, da maa dit Hjærte ogsaa faa Vennesind mod Gud.[3]) Kristi Lidelse skal først vække Angst og Bedrøvelse; men dernæst skal man trænge gennem hans Lidelse ind til hans Hjærte, og derfra igen stige op til Guds Faderhjærte.[4])

Ved sin stærke Fremhævelse af Kristus som eneste Kilde til den rette Gudserkendelse, har Luther bestemtere opfattet Kristendommen som historisk Aabenbaringsreligion, end Tilfældet er baade i den middelalderlig-skolastiske Betragtning og hos »Sværmerne«. Og Luther var sig denne dobbelte Modsætning bevidst. Idelig betones det af Reformatorerne, at først deres Lære giver

---

[1]) W. A. IV. 243.

[2]) Kirchenpostille E. A. [2] 9, 2; 10 f.

[3]) Von den guten Werken 1520. E. A. [2] 16, 140 f.

[4]) Kirchenpostille E. A. [2] 11, 159; 161.

Kristus hele Æren; den middelalderlige Kristendom er derimod blandet med hedenske Elementer. Om »Sværmerne« sagde Luther, at de vilde handle med Gud udenfor dette Menneske Kristus.[1]) Og heri har han ikke Uret. Der var hos Reformationstidens mystiske Subjektivister — saavel som hos deres Efterfølgere i England i 17. Aarh., især hos de mest typiske, Kvækerne — en Tendens til at løsrive sig fra historisk Kristendom og flyde ud i en almen, mystisk Religiøsitet. Og naar Luther nævner Zwingli som en, der heller ikke har forstaaet den højeste Artikel om Kristus,[2]) saa ligger deri det sande, at Gudserkendelsen hos Zwingli ikke er saa nøje knyttet sammen med Kristi Person som hos Luther. Zwingli antager, at Erkendelsen af Gud naturlig gaar forud for Erkendelsen af Kristus, og uden nogen Adskillelse giver han i humanistisk Begejstring for den antike Verden Herkules, Theseus, Sokrates o. fl. Plads i Paradis ved Siden af den første og den anden Adam, Abel, Enok, Peter og Paulus.[3])

Luthers meget stærke Fremhævelse af Kristus kan bruges snævert dogmatisk, saa man miskender den bibelske Tanke, at Gud i Hedenskabet dog ikke lod sig uden Vidnesbyrd. Og vi, som anderledes end Luther kender hedenske Religioner og de Værdier, der kan ligge i dem, maa muligvis supplere hans Betragtning. Men han har

---

[1]) Tischreden E. A. 58, 119.

[2]) Tischreden E. A. 58, 134.

[3]) Citat hos J. C. L. Gieseler: Lehrbuch der Kirchengeschichte. III. 2. 1853. S. 150. Seeberg: Dogmengeschichte II. 301. Noget anderledes opfattes Forholdet af R. Staehelin: H. Zwingli II. 1897. S. 175, 180.

Ret overfor de Tankespind, han her mest rettede sig imod, en filosofisk Konstruktion af Gudsbegrebet. Den Methode havde bragt ham selv næsten til Fortvivlelse. Og under den moderne Tænknings Kaar naaer man ikke frem ad denne Vej, højst til med Stuart Mill bag Verden at antage et Væsen, der dog ikke paa en Gang kan være god og almægtig. Der har i Kirken været en mærkelig Tendens til at flyve ud over Kristus, en Mangel paa Evne til at se, at her alene ligger Centrum. Gang efter Gang har omvendt en stærkere Kristusprædiken været Tegn paa en religiøs Uddybelse. Naar en stor Del af den nyere protestantiske Theologi mere bestemt har taget Udgangspunktet i Kristus, er det for en Del ved direkte Fremdragelse af Luthers Tanker. Og praktiske Hensyn driver Forkyndelsen i samme Retning. Kristus er den eneste Borgen for den, der længes efter en levende Gud, og som gennem personlige Kampe eller streng Tænkning er kommen ud af den Illusion, man finder f. Ex. hos Unitarer, at det er let at tro paa Guds Kærlighed.

### 2. Erkendelsen af Kristus beror ikke paa en objektiv rigtig Viden om hans Væsen, men paa et praktisk Forhold til ham som Frelseren.

For det første maatte efter Tidens Tankegang og Luthers egen Natur en blot historisk Interesse for Forstaaelsen af Kristus ligge ham ganske fjernt. Han kunde næppe ane de kildekritiske Problemer, som Overleveringen om Jesus frembyder, eller de religionshistoriske, der opstaar ved Sammenligning mellem Kristendom, Jødedom

og hedenske Religioner (især forasiatiske) eller ved en Sammenligning mellem Jesu Forkyndelse og den apostolske Tids, som Paulus's og Johannes's. Alligevel faar Luther nok Ret i at kræve en personlig Afgørelse. Naar man kommer til de sidste og vigtigste Spørgsmaal, da er det andre Grunde end de rent videnskabelige, der gør Udslaget.

Luthers personlige Grebethed er ogsaa her forbilledlig for os. Vi maa tilsidst naa frem til det personlige Valg. Den moderne liberale Theologis Fremgangsmaade forslaar ikke. Den vil paa den ene Side give en »rent historisk« Jesus, hvilket stadig viser sig at være videnskabelig umuligt paa Grund af Stoffets Art. Og den vil paa den anden Side gøre denne »rent historiske« Jesus til religiøst Princip. Men dette er religiøst utilfredsstillende, naar man ser saaledes paa Jesus, som det her almindelig er Tilfældet, idet man søger at presse ham ind under almenmenneskeligt Maal.

Men heller ikke en rent objektiv dogmatisk Forstaaelse af Kristus, som den nedarvede Theologi havde syslet med, brød Reformatorerne sig om paa det første Stadium. Melanchthons bekendte Ord, at det at kende Kristus er at kende hans Velgerninger, ikke som Skolastikerne lærer, at beskue hans Naturer og Formerne for hans Inkarnation,[1]) er et Udtryk ogsaa for Luthers Opfattelse. »Saaledes har Sofisterne (ɔ: Skolastikerne) malet ham, hvordan han er Menneske og Gud, tæller hans Ben og Arme, blander hans to Naturer underligt sammen, hvilket dog kun er en sofistisk Erkendelse af Herren Kristus. Thi Kristus

[1]) Loci 1521, Koldes Udg. S. 63.

er ikke derfor kaldet Kristus, fordi han har to Naturer. Hvad angaar det mig? Men han bærer dette herlige og trøsterige Navn udfra det Embede og den Gerning, han har taget paa sig. At han af Natur en Menneske og Gud, det har han for sig selv. Men at han har vendt sit Embede i den Retning og udøst sin Kærlighed, det sker mig til Trøst og Gavn.«[1])

Saaledes ser Luther bestandig Kristus i Forholdet til sig selv personlig, i Lyset af Modsætningen mellem Synd og Naade. I Katekismerne understreger han det praktiske, bibelske Udtryk Herre: jeg tror, at Jesus Kristus . . . . er min Herre, som har forløst mig fortabte og fordømte Menneske.[2]) Men han ved tillige, at dette Forhold til Kristus kun kan komme i Stand ved at virkes af Gud; han erkender med Paulus, at ingen kan kalde Jesus Herre uden ved den hellige Aand: jeg tror, at jeg ikke af egen Fornuft eller Kraft kan tro paa Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham, men den hellige Aand har kaldet mig ved Evangeliet o. s. v.

3. Ved Betragtningen af Kristus skal man begynde fra neden, med Kristus som Menneske, og derfra gaa til hans Guddom uden nogensinde at skille denne fra hans Menneskenatur.

Den ældre kirkelige Theologi begyndte altid med Kristi Guddom. Det kan Luther ogsaa gøre, naar han skal udtrykke Kristi Væsen i en Formel: sand Gud, født

[1]) Udlægning af nogle Kapp. i 2 Mos. c. 1525. E. A. 35, 207 f.
[2]) Jvfr. tilsvarende Tanker i den store Katekisme. E. A. 21, 98 f.

af Faderen i Evighed, og tillige sandt Menneske, født af Jomfru Maria. Men naar han skildrer Troens Opstaaen, da gaar han den modsatte Vej.

»Skriften begynder rigtig varsomt (sanft) og fører os til Kristus som til et Menneske og dernæst til en Herre over alle Ting, dernæst til en Gud. Saaledes kommer jeg rigtig ind i det at erkende Gud. Da Filosofferne har villet begynde fra oven, er de blevne til Narre; man maa begynde fra neden.«[1]) I Modsætning til, naar fordum de højeste Theologer skilte Kristi Menneskenatur — ved dette Udtryk maa vi vel gengive »Menschheit« — fra hans Guddom og fløj fra Menneskenaturen til Guddommen, skal man saaledes stige op til Kristi Guddom, at man ikke forlader hans Menneskenatur.[2])

Kristus er saaledes helt igennem den samme Personlighed. Denne er det, man skal erkende, Kristi Kærlighed og Frelservilje. De overnaturlige Begivenheder, der berettes om Kristus, som overnaturlig Undfangelse, Opstandelse og Himmelfart har Luther aldrig tvivlet om. Men de tages ikke som isolerede Fakta, men som Prædikater ved Personen, som Midler for hans Frelsergerning.[3]) Luther har forstaaet at vurdere, at det skønne Sted om Kristi Selvfornedrelse Fil. 2, 5 ff, — ligesom forørigt det tilsvarende II Kor. 8, 9 — staar i en praktisk Sammenhæng; det er Kristi S i n d e l a g, der anføres

---

[1]) Kirchenpostille E. A. [2] 12, 412 (Trinitatisprædiken fra 1523 jvfr. W. A. XII. 585).

[2]) Udlægning af Joh. 6–8 1530—32. E. A. 46, 362.

[3]) Se Udlægningen af den anden Artikel i den lille Katekisme og i den store E. A. 21, 99; jvfr. 95.

som Exempel for os; det er hans Selvfornedrelses Kærlighedshensigt overfor os, der lægges Vægt paa, medens man gør disse gode Ord dunkle ved at henføre dem til Guddoms- og Menneskenaturen.[1])

Luther beholder det gammelkirkelige Udtryk to Naturer. Men han arbejder paa at sætte dem i den inderligste Forbindelse. I Virkeligheden er det snarest to Sider den samme Kristus ses fra, og to Maader, hvorpaa der tales om ham. Og i begge Retninger udtaler Luther sig stærkt og realistisk.

Han kan tale meget levende om Jesus som Menneske. Han har grædt og skreget, og Maria har i alle Stykker maattet pusle om ham som et andet Barn. I sin Ungdom har han hjulpet sin Fader Josef med at bygge Huse. »Hvad vil dog de Folk fra Nazareth tænke paa den yderste Dag, naar de ser Kristus sidde i guddommelig Majestæt og siger til ham: Herre, har du ikke hjulpet med til at bygge mit Hus? Hvordan kommer du da til denne høje Ære?«[2]) Han skildrer livfuldt, hvordan Kristus tjente Disciplene ved Bordet og skænkede i for dem »ligesom min Famulus for mig«, og hvor venligt og kærligt han i det hele omgikkes dem.[3])

Gang efter Gang kommer han tilbage til Kristi Lidelse; han tænker ogsaa paa de Helvedespinsler, han maa have lidt, da han udbrød: Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig.[4])

---

[1]) De libertate Christiana 1520. Opp. var. IV. 243.

[2]) Tischreden E. A. 58, 15 f.

[3]) Tischreden E. A. 58, 62; 107.

[4]) Sermon von Bereitung zum Sterben 1519. E. A. 21, 262.

Paa den anden Side taler han om Kristus som Gud med Troens suveræne Frimodighed. Han kan bruge Ord, som spotter alle korrekte Formler, ja som tagne efter Bogstaven vilde være grumt Kætteri. Begge Maader at tale paa og Luthers hele Troesmod overfor Kristus, giver sig Udtryk i følgende Vers af »Vor Gud han er saa fast en Borg«[1]:

Mit unser Macht ist nichts gethan,
Wir sind gar bald verloren:
Es streit für uns der rechte Mann,
Den Gott hat selbst erkoren.
Fragst du, wer der ist?
Er heisst Jesus Christ,
Der Herr Zebaoth,
Und ist kein ander Gott.
Das Feld muss er behalten.

---

De nævnte Tankerækker hos Luther rummer en dyb Modsætning til den ældre kristologiske Methode. Thi den havde søgt at fastslaa Kristi Væsen (de to Naturer) rent objektivt, og havde ikke taget sit Udgangspunkt i Mennesket Jesus, men var fløjet bort fra det historiske til det overhistoriske. Gennemførelsen af Luthers Tanker maatte have ført til en ny Gennemarbejdelse af Læren om Kristi Person og dermed tillige om Treenigheden.

Dette skete imidlertid ikke. Man satte i den første, mest produktive Tid disse Punkter i en vis Fjernhed; Melanchthon forbigik dem helt i sine Loci af 1521. Dog

[1]) E. A. 56, 344. Luther vender tilbage til Verset i Genesisfortolkningen (c. 26). Opp. ex. VI. 300.

forudsatte man, at de gammelkirkelige Bestemmelser her i Realiteten var rigtige og skriftmæssige.

Men overfor Formlerne stillede man sig ganske frit og det ikke alene i de første Aar. Luther hævdede Retten til at forkaste selve det nikænske Symbols Hovedudtryk for Kristus »væsenseet« (*homousios*) som profant og ubibelsk, uden derfor at holdes for Kætter.[1]) Om Ordet »Treenighed« sagde han ikke blot: «Dreifaltigkeit ist ein recht bøse Deutsch,« man stemplede baade det tyske Udtryk og det latinske *trinitas* som ubibelske, kolde, mathematiske, æventyrlige; omend vi nødes til at bringe dem, er Ordet »Gud« dog langt bedre.[2])

I Reformationens senere, konservative Stadium kom man mere og mere bort fra at kunne frugtbargøre de nye praktiske Synspunkter paa vort Omraade. Man vilde slutte sig saa nær som mulig til disse ærværdige Dele af den kirkelige Tradition, hvis Skriftmæssighed man forudsatte. Det modsatte blev ogsaa betragtet som ligefrem samfundsfarligt, noget hvorved man satte sig uden for den kristne Verdens Retsgrundlag. Man glædede sig oprigtig over her at kunne bevise sin Overensstemmelse med den katholske Kirke. I de schmalkaldiske Artikler 1537 kunde Luther opstille »die hohen Artikel von der gøttlichen Majestät« overensstemmende med det apostolske og det athanasianske Symbol som Punkter, hvorom man var enig med Papisterne.[3]) Melanchthon var oprindelig en stærk intellektuel Karakter; under det friske Indtryk af

[1]) Rationis Latomianae confutatio 1521. Opp. var. V. 506.

[2]) Hauspostille E. A. [2] 5,236 (fra 1532); 6,358 (fra 1538) Kirchenpostille 9,1; 12,408 (fra 1523, jvfr. W. A, XII. 585,)

[3]) E. A.[2] 25,172 f.

Luthers Reformation som praktisk religiøs Bevægelse havde han 1521 udtrykkelig kunnet stille Spørgsmaalene om Kristi Inkarnations Former i Baggrunden, men senere sammensmeltede igen den spekulative Erkendelsestrang hos ham med den religiøse Interesse; en af de Ting, han i sine sidste Dage glædede sig til i Himlen var at forstaa de to Naturers Forening i Kristus.[1])

De gammelkirkelige Dogmer blev endog paa reformatorisk Grund sat mere frem som Genstand for de troendes Tilegnelse end paa katholsk, hvor Læren i det hele er blevet en saa indviklet Ting, at Lægfolk kan nøjes med at tro hvad de kender, og at være villige til at tro hele Resten *(fides implicita)*.[2]) Men idet man ikke naaede til at tale paa en ny Maade om disse Æmner, kom der et Misforhold; man fik ikke tilvejebragt en Forbindelse mellem disse Dogmer og det praktiske Troesliv, der kunde svare til den Troesenergi, man krævede. Ved Tilslutningen til den gammelkirkelige Lære har man bevaret værdifulde Tanker; men man har ikke faaet givet dem en ny Dragt og ikke faaet dem organisk indføjede i Troens øvrige Indhold. Følgen er blevet, at disse Punkter i Tidens Løb er trængt mere og mere tilbage i praktisk kristeligt Liv og i Forkyndelsen.

Treenighedslæren blev saa godt som overhovedet ikke

---

[1]) Corpus Reformatorum IX. 1098.

[2]) Jvfr. Harnack: Dogmengeschichte III. 731 om Luther som Restaurator af det gamle Dogme. H. kan her ikke finde nogen Forskel hos Luther mellem de første og de senere Aar. Men en saadan Forskel findes dog, vel ikke i Indholdet, men i Accenten. Iøvrigt anerkender H. selv (S. 727, 777), at Aarene 1519—23 danner en særlig Episode.

nybearbejdet. Melanchthon havde jo udeladt den i sine Loci 1521, men i Udgaven af 1535[1]) optog han den overleverede Lære med en Mængde formentlige Bevissteder fra Skriften, ogsaa G. T. (!)

Derimod førtes Læren om de to Naturer i Kristus videre af Luther. Han spurgte ikke, om det ikke var bedre helt at slippe det ubibelske Udtryk »to Naturer,« som saa let spalter den levende Frelserskikkelse. Men han gjorde energisk Forsøg paa at hævde Personenheden. Ved denne Interesse (jvfr. S. 66) er hans Lære Zwinglis overlegen; Zwingli holdt nemlig de to Naturer saa skarpt ude fra hinanden, at Personens Enhed truedes.

Forskellen mellem dem kommer frem og præciseres under Nadverstriden fra 1525. Luther gik her ud paa at hævde, at Kristi Legeme og Blod var virkelig tilstede i Nadveren. Og Læren om Kristi Person skulde tjene Nadverlæren, der var et praktisk Kampspørgsmaal. I Interessen for at paavise, hvordan Kristi Legeme kunde være til Stede, overalt hvor der holdtes Nadver, hævder Luther da, at Kristi menneskelige Natur har Del i de guddommelige Egenskaber; Kristi Legeme er følgelig allestedsnærværende, rent bogstaveligt; det er ogsaa i Sten, Ild, Vand eller i en Snor.[2])

Luthers Tanker her har haft Betydning ved at løsne Forbindelsen mellem den religiøse Interesse og det gamle Verdensbillede. Luther selv levede naturligvis i den ned-

---

[1]) Corpus Reformatorum XXI 352 ff. Her findes endnu den ældre Tanke, at det kommer an paa at erkende Guds Vilje i Kristus. Men den gennemføres ikke.

[2]) Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi 1526. E. A. 29,338.

arvede Forestillingskreds: Jorden er Verdens Centrum, Himlen den faste Hvælving. Samtidig banede jo Kopernikus Vej for Sprængningen af hint Verdensbillede. I hans Tanker kunde Luther kun se et Forsøg paa at være interessant; selv vilde han holde sig til, at Josua havde befalet Jorden og ikke Solen at staa stille.[1]) Men dette Argument kunde udfra Luthers frie Stilling til Bibelens Tale ikke være af Livsinteresse. Og i Forhold til de religiøse Tanker er de gamle Forestillinger om Verdens Indretning hos ham kun et løst Hylster. Anderledes for Zwingli, der i Overensstemmelse med middelalderlig Tankegang mente, at Kristi Legeme var paa et bestemt Sted i Himlen. Dette fandt Luther barnagtigt; det var lige som naar man for Børn skildrer en Himmel med en gylden Stol, hvor Kristus sidder ved Siden af Faderen. Nej, Kristus er allevegne. Himlen er da Betegnelse for Væren i og for Gud, Guds højre Haand for Almagten, og Himmelfarten er Symbol paa Ophøjelsen.[2])

Ord som Himlen o. l. er altsaa religiøst brugt kun Billedtale, og der knytter sig da ikke mere nogen væsentlig religiøs Interesse til de gamle Forestillinger om Himlen.

Ved Siden af disse Fortrin — energisk Stræben efter at hævde Personens Enhed og relativ Uafhængighed af Datidens fysiske Forestillinger — har Luthers Lære om Kristi Person og særlig om hans Legemes Allestedsnærværelse imidlertid de største Svagheder. Den førte ind

---

[1]) Tischreden E. A. 62,319.

[2]) Dass diese Worte Christi o. s. v. 1527. E. A. 36,56 ff. Sermon von dem Sacrament 1526. E. A. 29,337.

i vidtsvævende, fantastiske Spekulationer, som tildels var en Genoptagelse af den nominalistiske Skolastiks.[1])

Luther begyndte nu — overensstemmende med sin Nadverlæres Krav — »fra oven,« ligesom de Filosoffer, han havde kaldt Narre. Mennesket Jesus blev ikke mere Udgangspunkt, ja stod i Fare for helt at forsvinde. Luther gjorde intet skarpt Skel mellem Fornedrelsen og Ophøjelsen hos Kristus. Og da Kristi Legeme i Ophøjelsen er allestedsnærværende, kunde Luther endog udtale den Tanke, at det samme gjaldt allerede under hans Jordeliv![2]) Det var da ikke helt med Urette, naar Zwingli beskyldte ham for at ophæve Kristi sande Menneskenatur (Doketisme, se S. 8).[3])

Saaledes tilintetgjordes den Udsigt, der var til, at man ved Reformationen endelig en Gang kunde faa en Theologi, der begyndte med Mennesket Jesus og gennem ham steg op til Gud. Og undgik end den senere orthodoxe Theologi nogle af Luthers Yderligheder, saa var den dog efter sin Methode en »sofistisk Erkendelse af Herren Kristus«, og den gav en Skildring af ham, som var forunderlig virkelighedsfjern, aldeles fortegnet, naar den sammenlignes med Bibelens.

Heldigvis gjaldt alt dette mindre det praktisk-kristelige Liv end de theologiske Systemer. Praktisk blev Luther ved at have Kristus levende for sig; flere ovenfor

---

[1]) Jvfr. Seeberg: Dogmengeschichte II. 314.

[2]) Dass diese Worte o. s. v. 1527. E. A. 30,67, med Paaberaabelse af Joh. 3,13.

[3]) Se f. Ex. Staehelin II, 322 f. Tilsvarende fandt Melanchthon at ved Luthers Lære blev den menneskelige Natur opslugt af den guddommelige. (Herrlinger: Die Theologie Melanchthons. 1879. 140, 157 ff.

anførte Udtalelser fra hans senere Aar vidner derom. Og i den følgende Opbyggelseslitteratur kunde de ægte reformatoriske Tanker holde sig. Den rigtignok af de strengt orthodoxe noget mistænkte Johan Arnd vidste saaledes vel, at vi maa begynde med Kristus som Menneske; ved hans Fornedrelse og Ydmyghed som den rette Himmelstige naaer vi op til Guds vor kære Faders Hjærte. Disse Tanker har i vor Tid endnu stærkere paanødt sig Forkyndelsen. Det er lagt for Nutidens Theologi ogsaa i den kristelige Tænkning at arbejde med de uløste Opgaver, Reformationen har efterladt.

# V. Personlighedsreligion.

»Fader vor, du som er i Himmelen«. Hvad er det? Svar: Gud vil dermed drage os til at tro, at han er vor rette Fader, og vi hans rette Børn; for at vi trøstig og med fuld Tillid kan bede ham, som kære Børn deres kære Fader.

Den lille Katekisme.

Gud, som Luther griber ham aabenbaret i Kristus, er ikke en Ide — man burde aldrig tale om Luthers Gudsbegreb; et saadant filosofisk Ord er altfor koldt — heller ikke en ubestemmelig Naturmagt, men en levende, villende, handlende Personlighed. Og Luther har kendt til at have det med Gud saadan, som han i Katekismen siger, at det skal være. Hans Discipel Veit Dietrich listede sig til at høre paa hans Bøn i de stormfulde Dage under Augsburgerrigsdagen 1530, da Luther som dømt i Rigens Acht maatte blive paa Koburg, og Dietrich skildrer det i et Brev til Melanchton[1]): »Med saa stor Ærefrygt taler han, som den, der taler med sin Gud, og med saadan Tillid og saadant Haab, som den, der taler med sin Fader og Ven.« Saaledes havde han det med Gud, naar

[1]) Køstlin: M. Luther II. 219.

han skrev 1520[1]): »jeg tvinges til at overlade Sagen til Gud og være villig til at lade mig føre, idet jeg overlader Skibet til Vind og Vover«. Saaledes havde han det endogsaa, da Melanchthon 1540 laa for Døden af Græmmelse over de ulykkelige Følger af Filip af Hessens Dobbeltægteskab, hvor begge Reformatorerne havde deres store Skyld. Luther kunde alligevel sætte Vorherre Stolen for Døren og tude ham Ørene fulde med alle hans Forjættelser.[2]) Baade i Fald og i Sæde kunde han synge:

Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen.

Luthers Grundtanker om Frelsen er prægede af, at det drejer sig om Menneskers Personlighed overfor den personlige Gud. Selv Augustin havde haft noget af at se Synd og Naade som to Naturmagter. For Luther er det anderledes. Synden er først og fremmest Skyld — en Tanke, som i Virkeligheden er den eneste, der aabner Mulighed for en personlig Frelse; thi var Synden en ubøjelig Skæbne, vilde jeg jo bestandig være prisgivet til den. Og Naaden er Guds Vilje, som forbarmer sig over os, ikke en indgydt hellig Naturmagt.

Denne Guds Naadesvilje gribes alene i Tro. »Tro er en levende, afgjort Tillid til Guds Naade, saa sikker, at man kunde dø tusinde Gange derpaa.«[3]) Troen er ikke en Antagelse; en rent historisk Tro bør rettere kun kaldes en Mening.[4]) Enhver kender, hvor vigtigt for per-

[1]) Til Spalatin Enders II. 344.
[2]) Køstlin: M. Luther II. 527.
[3]) Fortale til Romerbr. 1522. E. A. 63, 125.
[4]) Melanchthons Loci 1521, Koldes Udg. S. 167.

sonlig Udvikling og Handlekraft et Tillidsforhold mellem Mennesker er. Spørgsmaalet er, om vi kan komme til at staa i samme Forhold overfor Tilværelsen som Helhed. Det er en vigtig Prøve for en Livsanskuelse, om den formaar at gøre vis paa, at Tilværelsens sidste Grund er Kærlighed, samtidig med, at man ser alt det onde og alle Ulykker lige i Øjnene. Ogsaa fra ikkekristen Side kan man føle den Værdi, det vilde være at staa med Tillid overfor hele Livet; en alvorlig tænkende Mand kan da udbryde: »Tænk, om man med Tro kunde synge: Min Gud befaler jeg min Vej.«[1]) Netop her har Luther sin Styrke; med en sjælden Forvovenhed kaster han sig i Armene paa Tilværelsens højeste Magt.

Denne Tro er paa en Gang det mest subjektive og dog virket af noget objektivt, noget, som kommer over Mennesket. Begge Sider er klart fremme i følgende Svar paa det Spørgsmaal, hvoraf vi kan vide, hvad der er Guds Ord: »Du maa selv beslutte, det gælder din Hals, det gælder dit Liv. Derfor maa Gud sige dig det i Hjærtet: det er Guds Ord.«[2])

Skønt den kristelige Sandhed ikke kan demonstreres, kan den dog gribe Mennesket med en Vished, der ikke er ringere end Visheden om, at tre og syv er ti.[3]) I denne Enhed af subjektiv Tilslutning og dog Grebethed af en højere Magt har Luther erkendt Meningen med den bibelske Tale om den hellige Aands Virken i Hjærterne. Troen kommer af, at man hører; men dog opstaar den

---

[1]) V. Vedel: Nikodemus's Skriftemaal. Tilskueren. 1901. 216.

[2]) Prædiken 1522. E. A. [2] 13, 230.

[3]) De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V. 102.

ikke ved noget blot menneskeligt Vidnesbyrd, men ved den hellige Aands Gerning i Hjertet.[1] I en Udlægning af Troesbekendelsen, hvor han først har omtalt den første Artikel om Skabelsen og den anden om Forløsningen, siger han: »Det hedder nu den hellige Aands Regimente paa Jorden, at Menneskene bliver saa visse i Hjærtet og gærne villigt lider alt derfor. Og det kalder man at have den hellige Aand, naar man saaledes føler Skabelsen og Forløsningen i Hjærtet.«[2] Saaledes har den religiøse Overbevisning Karakter af en Aabenbaring. I Worms blev det under Forhandlingerne foreholdt Luther, at han ikke haardnakket burde sætte sin Forstaaelse af Skriften mod Kirkens Autoritet. Da han vedblev at paastaa sin Ret til at modsige Konciliernes Dekreter, spurgte en af hans Modstandere, Cochlæus, ham, om det var ham aabenbaret. Luther svarede — efter nogen Tøven og, efter Cochlæus's Opfattelse, Vaklen — »Ja, det er mig aabenbaret.«[3]

Hver enkelt maa overbevises om Sandheden ved dennes egen Magt; man kan ikke en Gang for alle slaa den fast ved en udvortes Autoritet. Det er det store Løsen fra Worms, at det ikke er raadeligt at handle imod sin Samvittighed, Proklameringen af hver enkelts Frihed og Ansvar. »Hverken Pave eller Biskop eller noget Menneske har Ret til at lægge en Stavelse paa en kristen uden hans Samtykke.«[4]

---

[1]) Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis 1519. Opp. var. III. 287.

[2]) Die drei Symbola 1538. E. A. 23, 249 f.

[3]) Enders III. 175 f.

[4]) De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V. 68.

»Alle og enhver kristen har Ret til at skaffe sig Forstaaelse og dømme om Sandheden, ja har en saadan Ret, at den, som krænker den et Haar, han være forbandet.« »Enhver tror ret eller falsk paa egen Risiko, og derfor maa enhver for sig se til, at han tror ret, ligesom ogsaa almindelig Fornuft og Frelsens Krav nødvendig forlanger, at Dommen om en Lære er hos den, der hører den.« Hermed stemmer ogsaa Kristi Opfordring til at prøve de falske Profeter og Pauli Sætning: Prøver alt, fastholder det rette. Til den Indvending, at den enkeltes Ret til Prøvelse vil ophæve Kirkens Enhed, svarer Luther, at den Enhed, som nu bestaar under Paven, kun er et Skin. Nej, Kirkens Enhed maa søges ad en anden Vej, nemlig ved, at Aanden i ens Indre virker Enighed.[1])

Saa afgjort har Luther kunnet lægge Sandhedskriteriet over i det subjektive. Men aldrig var det hans Mening, at Forkyndelsens Sandhed skulde bedømmes efter, om den faldt i Folks Smag. Snarere var det omvendt. Det er Ordets Domsmagt, som er afgørende. »Spørg din Erfaring. Naar Ordet skærer og træffer og vækker Hjærtet, saa er det udsendt af Gud.«[2])

Kristendommen er noget, som bevæger Mennesket i det allerinderste. Da der i Wittenberg optraadte Profeter fra Zwickau med høje Aabenbaringer, raadede Luther Melanchthon til at prøve, om de kendte de aandelige Trængsler og Fødslen udaf Gud, Død og Helvede. Hvis alt hos dem var glat og roligt, da manglede de Menneskesønnens Tegn og burde afvises, selv om de sagde at være henrykkede til den tredje Himmel.[3]) Et køligt,

[1]) Contra Henricum regem Angliae. 1522. Opp. var. VI. 441 ff.
[2]) Ps. 110 udlagt. 1518. E. A. 40, 14.
[3]) 13. Jan. 1522. Enders III. 273.

skeptisk diskuterende Forhold var Luther en Vederstyggelighed. Han oprørtes over Erasmus, der forsigtig vilde navigere mellem Scylla og Charybdis, men som derved blev en Proteus, man ikke kunde faa fat paa.[1]) Man bliver kun Theolog gennem Bøn, Betragtning og Fristelse *(oratio, meditatio, tentatio)*.[2]) I Modsætning til de blot spekulative Theologer, der alene spekulerer med deres Fornuft, maa en ret Theolog have en Djævel, der anfægter ham, ligesom Paulus havde. Saaledes er der sat en nøje Forbindelse mellem den kristelige Tænkning og det personlige, kæmpende Troesliv. Det er et Vidnesbyrd om, hvor langt den lutherske Orthodoxi affaldt fra sin Mester, naar den havnede i Tanken om »de uigenfødtes Theologi« ɔ: at endog en Hedning paa ren objektiv Maade kunde uddrage den rette Lære af Skriften.

Det personlige Tillidsforhold til Gud maa nødvendig give sig Udslag i Handling. I den berømte Udvikling om Troens Væsen i Fortalen til Romerbrevet 1522, hvorfra vi tog Forklaringen af Troen som en levende Tillid, og som gav det endelige Stød til John Wesleys Omvendelse, hedder det[3]): »Tro er et guddommeligt Værk i os, som forvandler os og føder os paany udaf Gud (Joh. 1,73), og døder den gamle Adam og gør os til ganske andre Mennesker . . . . . O, Troen er en levende, virksom, handlende, mægtig Ting, saa det er umuligt, at den ikke uafladelig skulde virke noget godt. Den spørger ikke, om man skal gøre gode Gerninger, men før man

---

[1]) De servo arbitrio 1525. E. A. VII. 118 f.
[2]) Fortale til de tyske Skrifter 1539. E. A. [2] 1,3 (= 63, 404.)
[3]) E. A. 63, 114 f.

spørger, har den gjort dem, og er altid i Færd med at gøre dem. Men den, der ikke gør saadanne Gerninger, han er et Menneske uden Tro«.

Altid maa der begyndes inde fra. Allerede 1516 ser han det: først maa Personen forvandles, saa Gerningerne.[1]) Det klassiske Udtryk gives i »Om et Kristenmenneskes Frihed« 1520, og med Rette ser Luther deri en Udfoldelse af Tanker fra Bjærgprædikenen. Det at indvie Kirker eller konfirmere gør ingen til Biskop; ja, man kan slet ikke udføre en Biskops Gerning, uden i Forvejen at være viet til Biskop. Ligesaa maa den kristne være indviet ved Troen, før han kan gøre gode Gerninger. »Gode Gerninger gør ikke en god Mand, men en god Mand gør gode Gerninger . . . . Saa at altid selve Væsenet eller Personen først maa være god, forud for alle gode Gerninger, og at de gode Gerninger følger og fremgaar af den gode Personlighed. Saaledes siger ogsaa Kristus: Et daarligt Træ bærer ikke gode Frugter . . . . Frugterne gør ikke Træerne hverken gode eller onde, men omvendt: som Træerne er, saadanne Frugter bærer de.«[2])

---

Efter Humanismen var en religiøs Bevægelse bagefter sin Tid, hvis den ikke forstod Personlighedens Betydning. Denne Forstaaelse har Luther — ikke lært som en Lektie af Humanisterne, men kæmpet sig til saa selvstændigt, at han kunde give den en fuldere Udførelse

---

[1]) Enders I 64.

[2]) Opp. IV. 237 f., E. A. 20, 191.

end Humanisterne evnede. Han forstod, at et personligt religiøst Forhold kun kan findes overfor den personlige Gud. Med større Konsekvens end Erasmus fjærnede han Troen paa, at det hellige var knyttet til Ting (Relikvier, Rosenkranse, Amuletter o. s. v.), Steder og indviede Personer. Han forkyndte noget, som var Overtroen overlegen, nemlig Troen, medens man nok kunde tvivle om, hvad der naaes ved en rent negativ Kritik af Overtro; maaske turde det dog være bedre, at Mennesker holder en Ting for hellig, end at de ingen Ting holder helligt. Han brød afgjort med Troen paa, at Mennesket kunde frelses ved at komme ind i en Gerningsmekanisme; hele Bunken af »gode« Gerninger som Valfarter, Bønneramser og Spægelse fejede han tilside. Han kunde tale dristige Ord mod ydre Autoriteter, fordi han stolede paa, at de ikke behøvedes og ikke egentlig kunde hjælpe. Han kunde i Kraft af sin Tro gøre sig til Talsmand for en subjektivistisk og individualistisk Methode overfor Troens Genstand, fordi han var vis paa, at denne selv havde Magt til at skaffe sig Anerkendelse.

I Gennemførelsen naaede Luther videst paa det praktiske Omraade. Her saa han klart, at Katholicismens hele System af Bud og Ceremonier — der var skabt efter den farisæiske Jødedoms og den hedenske romerske Religions Forbillede — var en uheldsvanger Sammenblanding af Religion og Ret, Theologi og Jura. Ogsaa overfor Lovvæsen var Luther Pauliner. Loven virker kun en udvortes, mere eller mindre hyklerisk Overholdelse, ikke en indre Samstemning, og mange Love giver mange Partier. Derfor har Kristus i sin Menighed kun indstiftet

een Lov, nemlig at man skal fejre Nadveren som hans Testamente. Ja ogsaa i Statslivet bør man sky mange og indviklede Love.[1]) Luther gav Ordsproget Ret: »Ein rechter Jurist, ein böser Christ«; en kristen Jurist var et Vidunderdyr blandt sine Kolleger.[2])

Men slog han et vældigt Slag mod Papisternes Lovvæsen, var han ikke mindre paa sin Post, hvis man vilde gøre Radikalisme til en ny Lov. Efter Hjemkomsten fra Wartburg afskaffede han en Del nye Indretninger i Gudstjenesten, skønt han egentlig billigede de fleste. Men man havde gjort dem til en ny Lov og forledte Mennesker til at deltage deri, uden at de i deres Samvittighed var klare over Berettigelsen dertil. Luther var sig bevidst heroverfor at forfægte Pauli overlegne og frisindede Grundsætninger, at i mange Spørgsmaal kan det være ligegyldigt, om man gør det ene eller det andet, naar blot enhver er overbevist i sit eget Sind. Hans Omsorg for de svage var et af de smukkeste Vidnesbyrd om, hvordan han har forstaaet et Menneskes Samvittigheds Værdi. Da han selv senere udgav et Skrift om Gudstjenesteordningen, indledede han det med en kraftig Advarsel mod at gøre hans Form til en Lov og en Snare for Samvittighederne.[3])

Det samme fra en anden Side viser sig, hvor han

---

[1]) Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe 1520. E. A. 27, 141 f. An den christlichen Adel 1520. E. A. 21, 347 f. De captivitate Babylonica 1520. Opp. var V. 93.

[2]) Tischreden E. A. 62, 219.

[3]) Deutsche Messe 1526. E. A. 22, 227.

mødte puritansk Sky for religiøse Billeder og nedarvede Ceremonier. Hvor man kan forstaa det puritanske Syn, naar man har set katholsk Overtro paa nært Hold! Det maa være en naturlig Trang for den, der har gjort en afgørende Vending, at brænde, hvad han før tilbad. Karlstadts Billedstorm er Puritanismen paa den lutherske Reformations Omraade. Men Luther hævede sig til et højere Stade. Billederne skal først rives ud af Hjærterne, saa gør de ikke Øjnene nogen Skade. Men gaar man blot løs paa Billederne med Næverne, fordi man tror, at Billeder er forbudte ved Guds Lov, saa er ens Samvittighed ikke fri, ja man har en rigtig Afgud i sit Hjærte, naar man troer at tjene Gud med Billedstorm.[1]) Senere skrev han om Kirkeskikke til Provst Buchholzer i Berlin, hvis Landsherre ønskede Brug af Messedragt, Processioner o. l. Naar Kurfyrsten vilde tillade Evangeliet og ret Sakramentforvaltning, da kunde man gerne, om det skulde være, tage tre Messehagler eller Kapper paa; og hvis han ikke var tilfreds med een Omgang i Procession, kunde man gerne gaa syv, ja Hans kurfyrstlige Naade kunde godt, om han vilde, springe og danse foran ligesom David foran Arken. Kun maatte den Slags Ting ikke gøres nødvendige til Salighed. Ja hvis Paven stillede sig ligesaa paa de afgørende Punkter »og bød mig reverenter talt at gaa med Buxer (altsaa modsat den lange Kjole), saa vilde jeg gaa i dem for at tilfredsstille ham.«[2])

---

[1]) Wider die himmlischen Propheten 1525. E. A. 29, 142.
[2]) 4. Dec. 1539. E. A. 55, 257 f.

Med Hensyn til Troens Indhold lykkedes det ikke Luther saa godt at faa udrenset de juridiske Forestillinger. Med de før gengivne Tanker om Personlighedens eget Ansvar og Frihed er egentlig Staven brudt over et Formynderskab, som det, der øvedes i den middelalderlige Stat og Kirke — og som igen etableredes i de lutherske Stater og Statskirker. Og der er i det personlige Troesbegreb meget betydelige Tilløb til at udrense den juridiske Forestilling, at Troen skulde være Lydighed mod en hel guddommelig Lovkodex med mange Paragraffer. Luther vidste, at Troen ikke var noget vidtløftigt og indviklet, men »ein kurz Ding«.[1] Han havde stor Sans for den enfoldige Kristendom, arbejdede personlig stadig med Katekismen.[2] Han har udrenset en Mængde af de Dogmer, der tyngede i Middelaldren. Rent ørkesløse Spørgsmaal kunde han behandle efter Fortjeneste. Det Problem, hvordan det var med Gud før Skabelsen, besvarede han med, at Gud da havde lavet Helvede i Stand for de nysgerrige.[3] Han forstod tillige Væxten i kristelig Erkendelse, mindedes klart, at han selv ikke var bleven færdig med eet Slag[4], og kunde advare mod f. Ex. at gruble over Forudbestemmelsen, før man havde erkendt sin Synd og Kristi Naade. »Se dig for, at du ikke drikker Vin, medens du endnu er et Pattebarn«.[5] Men han naaede aldrig til helt at faa

---

[1]) Sermon von dem neuen Testament 1520. E, A. 27, 172.

[2]) Se f. Ex. Tischreden E. A. 57, 14.

[3]) Tischreden E. A. 57, 119.

[4]) Fortale til L.s latinske Skrifter 1545. Opp. var. I. 23.

[5]) Fortale til Romerbr. 1522. E. A. 63, 135.

gennemført Tanken: at Troen er et Forhold til Gud, ikke til en Sum af enkelte Dogmer. Tværtimod opstiller han ofte forskellige »Stykker«, som man skal tro for at være kristen.[1])

Og i de senere Aar stillede han med stadig større Skarphed Kravet om helt ud at antage alle Punkter i Kristendommen, som han forstod den (altsaa med Udelukkelse af Papister, Zwinglianere, Gendøbere o. s. v.). »Darumb heissts, rund og rein, ganz og alles gegläubt oder Nichts gegläubt«. Ellers, hvis man uden Skade kunde nægte en Troesartikel, naar man holdt paa alle de andre, vilde jo ingen Kætter blive fordømt, ja der vilde overhovedet ingen Kætter være paa Jorden[2]!)

Endnu tydeligere viser denne Modsætning mellem Tilløb og Udførelse sig i Spørgsmaalet om Religionsfrihed. I Skriftet til Adelen 1520 er hans Standpunkt, at man skal overbevise Kættere med Skrifter og ikke med Baal; ellers var jo Bødlerne de lærdeste Doctores, og vi kunde spare os at studere.[3]) Blandt de Sætninger, han udtrykkelig fik fordømt af Paven[4]), men som han derefter yderligere begrundede[5]), var den: at brænde Kættere er imod Aandens Vilje. I Skriftet Von weltlicher Obrigkeit 1523[6]) skelnede han skarpt mellem det verds-

---

[1]) F. Ex. Schwabacher-Artiklerne 1529—30 (Art. 12.) E. A.[2] 24, 343 og Th. Kolde: Die Augsburgische Konfession. 1896. S. 126.

[2]) Kurzes Bekenntniss vom heiligen Sacrament. 1545. E. A. 27, 415.

[3]) E. A. 21, 341.

[4]) Mirbt: Quellen zur Geschichte des Paptstums 184. Nr. 33.

[5]) Assertio omnium articulorum 1520. Opp. var. V 221.

[6]) E. A. 22, 60 ff., f. Ex. S. 69, 83.

lige og det aandelige Regimente. Det første skal ikke blande sig i aandelige Ting; ingen skal og kan byde over Sjælene, uden han kan vise Vej til Himlen, og det kan kun Gud alene.[1]) Og da Thomas Münzers sværmerske Prædiken naaede Thüringen og Sachsen, raadede Luther Fyrsterne til vel strengt at kue ethvert eventuelt Forsøg paa Oprør, men ikke at blande sig i den religiøse Forkyndelse. »Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen. Werden etliche verführet, wohlan, so gehts nach rechtem Kriegslauf; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönet werden«.[2])

Denne Tankegang, Kamp om aandelige Ting kun med aandelige Vaaben, passer alene til Luthers Syn paa Religionen som et personligt Forhold. Men da man skulde til at indrette lutherske Stater, formaaede Luther ikke at løsrive sig fra den nedarvede Statsopfattelse, der ikke tillod flere Slags Gudsdyrkelse paa samme Sted. Kun en Tid kunde man af Hensyn til de svage taale kættersk Gudstjeneste, ikke i Længden. Hvis Kættere ikke vilde holde deres Mening for sig selv, burde de udvises. Modsat f. Ex. Melanchthon og Calvin fastholdt Luther ogsaa senere, at Dødsstraf ikke maatte bruges mod Kættere. En enkelt Gang har han ganske

---

[1]) Samme skarpe Adskillelse findes i den Augsburgske Konfession Art. 28: Øvrigheden forsvarer ikke Sjælene, men Legemerne og de legemlige Ting; derfor hindrer den kirkelige Magt den lige saa lidt som Syngekunsten gør(!) Men her er Udtrykkene altfor tilspidsede til virkelig at svare til Reformatorernes Opfattelse 1530.

[2]) Brev til Frederik og Johan af Sachsen 24. Aug. 1524. E. A. 53, 265.

vist tiltraadt et af Melanchthon forfattet Votum, der billigede Dødsstraf for Gendøbere, ogsaa naar de ikke — hvad der almindelig var Tilfældet — tillige ansaas for politiske Forbrydere (theoretiske Anarkister). Jeg tror dog ikke, at der skal lægges for stor Vægt herpaa; i Luthers egenhændige Tilskrift betones, at de paagældende skal straffes som Edsbrydere.[1])

Reformationen fik saaledes ikke gennemført Religionsfrihed. Og den unge Luthers frisindede Tanker her gik snart helt i Glemme. Dog bidrog den faktiske Tilstand: Stater med forskellig Konfession ved Siden af hinanden, i Tyskland endog i samme Rige, til at sprænge Tanken om den eene, ved Tvang gennemførte Religion.

Det eneste Parti paa Reformationstiden, der konsekvent krævede Religionsfrihed, var Gendøberne (jvfr. S. 40 f). Men de viste tillige, hvor vanskelig en saadan Tanke i Datiden lod sig forene med en Værdsættelse af Staten. Thi medens Luther tillagde Staten Værdi som en Guds Ordning, mente Gendøberne, at en kristen helt burde sky Statslivet. Og de Grupper af Gendøberne, som i Modsætning til den almindelige Type vilde, at de hellige netop skulde tage Styret i Samfundet (Thomas Münzer c. 1525, Herlighedsriget i Münster 1534—35), viste tillige den størst mulige Intolerance: de ugudelige skulde udryddes med Gideons Sværd.

Saaledes fandt hverken Luther eller Gendøberne en tilfredsstillende Løsning af Forholdet mellem Stat og Tros-

---

[1]) 5. Juni 1536. Enders X 346. Jvfr. Corpus Reformatorum III. 195. Jeg kan ikke dele Vurderingen af dette Faktum hos W. Köhler: Reformation und Ketzerprocess 1901. (Kildeangivelsen S. 25 er forkert) og N. Paulus: Luther nnd die Gewissenfrciheit. 1905. S. 36 ff.

frihed. Men Reformationstidens Frihedsideer bar senere Frugt. Fra Gendøberne, der saa ofte blev Martyrer, gaar der en Linje ned til Frihedsideerne i Slutningen af det attende Aarhundrede. Den franske konstituerende Forsamlings Erklæring om Menneskerettighederne af 26. August 1789 har sine Rødder, ikke alene i Oplysningsfilosofien, men ogsaa i den engelsk-amerikanske Individualisme, der igen viser tilbage til Reformationstiden og særlig til Gendøberne.[1])

---

[1]) G. Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 2. Aufl. 1904.

# VI. **Kirkelæren.**

Kirken er en Skabning af Evangeliet
og uden Sammenligning ringere end dette.
Luther 1519. Opp. var. III. 285.

Det var Luthers religiøse Oplevelse, som drev ham til Skridt for Skridt at gøre sig fri overfor de nedarvede kirkelige Autoriteter.

Først den herskende Theologi. Dens Betoning af egne Præstationer gik lige imod Luthers Syn paa Synd og Naade. Men ved nærmere Eftersyn viste denne Side af Theologien sig ogsaa at være hedensk; den stammede fra Aristoteles, hvis Ethik var Naadens værste Fjende.[1]) Af Hjærtens Lyst slaar Luther løs paa denne »verdampte, hochmutige, schalckhaftige Heide«.[2]) Trods al Uretfærdighed betyder Luthers Kamp mod Aristoteles en virkelig Opdagelse: Umuligheden af at sammensmelte den kristne Frelsesreligion og den græske, naturlige Livsbetragtning.

Efter Disputatsen i Leipzig 1519 maatte Luther ofre Konciliernes Autoritet. Nu opstilles Skriftprincippet. Fra den dogmehistoriske Side er dette en Dom over Kirkens

---

[1]) Luther ved F. Gynthers Disputats 1517. Opp. var. I. 318.

[2]) An den christlichen Adel 1520. E. A. 21, 345.

følgende Udvikling: den har ikke svaret til Begyndelsen. Med mærkelig Klarhed har Reformatorerne her øjnet Modsætningen mellem det første Stadium og de følgende. Luther har udstrøet adskillige interessante dogmehistoriske Bemærkninger. Men især Melanchthon har gennemført en Kritik, som paaviser, at Sammenblandingen af Kristendom og græsk Filosofi gaar tilbage til den tidlige Oldtid. I Loci af 1521 hedder det[1]), at skønt Kristendommen er absolut forskellig fra Filosofi og menneskelig Fornuft, sneg dog Filosofien sig ind i Kristendommen, især med Dogmet om den frie Vilje, hvorved Kristi Velgerning blev formørket. Ligesom man senere (nemlig i Middelalderen) holdt sig til Aristoteles i Stedet for Kristus, saaledes blev den kristelige Lære strax efter Kirkens Begyndelse[2]) bragt til at vakle ved platonisk Filosofi.

I sine senere Aar var Melanchthon ofte ret ufri overfor den kirkelige Tradition. Men dog kunde han give et interessant Vue over Dogmehistorien i Fortalen til Wittenbergerudgaven af Luthers Skrifter 1546[3]), hvor han søgte at bestemme Luthers Plads i Kirkehistorien. Han skelnede mellem fire Stadier:

Det første var Origenes's Tid, da Evangeliet blev bøjet i Retning af Filosofi og Kirkens Kilder gjort urene. Man troede selv at skulle fortjene Syndsforladelse; man havde mistet Synet for Forskellen mellem Lov og Evan-

---

[1]) Koldes Udgave. S. 65.

[2]) *Auspicia.* Man kunde ogsaa oversætte: Sejr, hvorved Meningen blev: efter Konstantins Tid.

[3]) Corpus Reformatorum VI. 166 ff.

gelium. Og det hang atter sammen med, at man ikke mere forstod den apostolske Talebrug med Hensyn til Ord som Bogstav, Aand, Retfærdighed, Tro. Pelagianismen er Foster heraf.

Det andet Tidsrum brød frem, da Gud oprejste Augustin til at rette Vildfarelserne. Hans Opfattelse f. Ex. af Syndsforladelse for intet, Troesretfærdighed og Sakramenternes Brug er efter Melanchthon den samme som den reformatoriske; dog naaede han ikke altid et klart Udtryk for, hvad han vilde. Ogsaa paa denne Tid var der Overtro, og Augustin var som alle andre afhængig af sin Tid, f. Ex. i sine Udtalelser om Munkeløfterne. Men det gælder om ikke at anføre løsrevne Steder hos ham, men at faa fat paa hans Hjærte (*pectus Augustini*).

Det tredie Tidsrum gaar ned til Bernhard af Clairvaux. Da fulgte man i Theologien Augustins Lære, mener Melanchthon — vel nok det Punkt, hvor han mindst træffer det rette. Men Kirkens Rigdom medførte Verdsliggørelse; de ledende Stillinger i Kirken blev besat med uaandelige og uvidende Mænd.

Det fjerde Tidsrum begynder med Stiftelsen af Tiggerordnerne, Dominikanerne og Franciskanerne; de er en Reaktion mod Kirkens Rigdom. Men først bragte deres Uvidenhed Overtroen til at voxe yderligere; dernæst, da de saa, at Studierne gik altfor udelukkende i juridisk Retning, søgte de at genoplive Theologien. Men disse Theologer (som Albert den store, Thomas Aquinas, Duns) stræbte at omdanne Kirkens Lære til aristotelisk Filosofi. Nu kom der ikke blot Smuds, men Gift i Kirkens Kilder, som Læren om Messeofrets magi-

ske Kraft (*ex opere operato*), Billeddyrkelse, Benægtelse af Syndsforladelse ene ved Tro, menneskelige Ceremonier som Plager for Samvittighederne. Der trængtes da til en Reformation, og nu har Gud gennem Luther ladet Evangeliets Kilder rense for Smuds og Gift. —

Luthers principielle Stilling var saaledes ganske fri overfor den kirkelige Tradition. Som den første af en Række Artikler, som »Martin Luther vil opretholde mod hele Satans Skole« nævner han 1530: »Den kristne Kirke har ingen Magt til at fastsætte Troesartikler, har heller aldrig gjort det, vil heller aldrig gøre det«.[1])

Alligevel forkastede han ingenlunde hele Læretraditionen. F. Ex. den gammel-kirkelige Lære om Treenigheden og Kristi to Naturer beholdt han, fordi han mente, at Skriftens Tanker her havde faaet en god Formulering, som man dog ogsaa maatte staa frit overfor (S. 68).

Som Udtryk for den skriftmæssige Lære om Treenigheden og Jesu Person, skatter Luther da de tre Symboler højt: det apostolske, det nikænokonstantinopolitanske og det athanasianske — tre Navne, som nu en Gang er gængse, skønt intet af dem er træffende —, ja Luther er maaske den første, der har sammenstillet dem i en Klasse.[2])

---

[1]) E. A. 31, 122.

[2]) Die drei Symbola oder Bekenntniss des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht. 1538. E. A. 23, 251 ff. Jvfr. Fr. Kattenbusch: Luthers Stellung zu den oecumenischen Symbolen. 1883. Navnet »Økumeniske Symboler« findes først hos Selnecker 1577 og i Concordiebogen. F. Loofs: Symbolik. I. 1902. 63.

Særlig holdt han af det apostolske Symbol: »das ist das das allerfeinest, das kurz og richtig die Artikel des Glaubens gar fein fasset, und auch den Kindern und Albern leichtlich zu lernen ist«.[1]) Han kunde kalde det sin Bibel, hvorpaa han vilde leve og dø[2]), han beholdt det — modsat Zwingli — som Daabssymbol, prædikede oftere over det og gav det Plads i sin Katekisme. Men selvfølgelig underordnede han det altid principielt under Skriften. Middelaldren tænkte sig, at det stammede fra de tolv Apostle, som hver havde sagt et af Leddene (Peter: jeg tror paa Gud Fader den almægtige; Andreas: Himlens og Jordens Skaber o. s. v.[3]) Ogsaa Luther har lejlighedsvis sagt, at det ikke vel var muligt, at andre end Apostlene havde kunnet sammenfatte disse Artikler saa smukt, enfoldigt og klart[4]). Men da den græske Kirkes Repræsentanter paa Unionskonciliet i Ferrara — Florens 1438—39 havde erklæret, at de overhovedet ikke kendte det apostolske Symbol — deres Daabssymbol er jo det nikænokonstantinopolitanske — fremkom Humanisten Lorenzo della Valle med en Kritik af Symbolets apostolske Oprindelse, omend med en noget fantastisk Begrundelse. Og for Luther var det ogsaa en Mulighed, at Navnet »apostolsk« Symbol kunde forstaas indirekte. »Dette Symbol er kønt kort sammenfattet ud af de kære Profeters og Apostles Bøger, d. v. s. af

---

[1]) E. A. 23, 253.

[2]) Prædiken over 2 Art. 1533. E. A. [2] 19, 30.

[3]) D. G. Monrad: Den første Kamp om den apostolske Troesbekendelses Oprindelse. 1875. S. 53 f. Hjemmel for nogle Punkter i den følgende Fremstilling findes S. 209 ff., 238 ff.

[4]) Trinitatisprædiken 1535; Hauspostille E. A. [2] 2, 345.

hele den hellige Skrift, for Børnene og de enfoldige kristne, saa man med Rette kalder det: Apostlenes Symbol eller Tro; thi det er affattet saadan, at man ikke havde kunnet gøre det bedre og smukkere saa kort og klart. Og det har fra Arilds Tid existeret i Kirken, saa at enten Apostlene selv har affattet det, eller det er samlet af deres Skrifter eller Prædikener af deres bedste Disciple«.[1])

Overfor Troesbekendelsens Ordlyd stillede han sig frit, skønt han nok mærkede, at der strax blev raabt paa Kætteri, naar man ændrede et Ord. Han vidste, at den ikke altid havde haft alle Leddene; »de helliges Samfund« er et senere Indskud, efter Luthers Mening af en, som derved nærmere vilde forklare Leddet om Kirken.[2]) I dette selv undgik han Ordet »katholsk« og sagde: en hellig kristelig Kirke, omend han egentlig vilde foretrække: et kristeligt helligt Folk.[3]) Hans Forsvar for, at man paa Tysk helst maatte sige: »Legemets Opstandelse«[4]), nærmer sig til en Kritik af det oprindelige Udtryk.

Hans Benyttelse af Symbolet er mønsterværdig derved, at han ikke tager dets Led, især den anden Artikels, som isolerede eller som blot objektive Fakta. Han sigter bestandig dels paa Gud Fader, Søn og hellig Aand[5]),

---

[1]) Trinitatisprædiken i Kirchenpostille E. A. [2] 9, 29.

[2]) Resolutio super propos. XIII. 1519. Opp. var. III. 307 med Paaberaabelse af Rufin. Store Katekisme 1529. E. A. [2] 21, 102 f.

[3]) Von den Conciliis und Kirchen 1539. E. A. 25, 412 f.

[4]) Den store Katekisme 1529. E. A. 21, 104.

[5]) Jvfr. den gode Udvikling hos Otto Møller: Om Sakramentordenes Betydning og Form. 1906. S. 66 ff., at det ikke kommer an paa, hvor meget, men paa hvem, man tror.

dels paa Værdien for mig personlig. Saaledes i den lille Katekisme: Jeg tror, at Gud har skabt mig o. s. v., at Jesus Kristus . . . er min Herre o. s. v.; jeg tror, at jeg ikke af egen Fornuft eller Kraft kan tro paa Jesus Kristus min Herre eller komme til ham, men den hellige Aand har kaldet mig o. s. v. Eller uovertræffeligt i den store Katekisme[1]: jeg tror paa Gud Fader, som har skabt mig, Gud Søn, som har forløst mig, den hellige Aand, som helliggør mig. —

Hvor svært det var at tilkæmpe sig en fri Stilling overfor den kirkelige Tradition, viser Melanchthons Exempel. Overleveringen og den romerske Kirke, som igen hang sammen med det hellige romerske Rige, fik efterhaanden atter stor Magt over ham. Man ser det f. Ex. i den Augsburgske Konfession, særlig i de stærkt overdrevne Udtalelser efter Artikel 21, at der i de evangeliskes Lære intet var, som afveg fra Skrifterne, eller fra den katholske Kirke eller fra den romerske Kirke, for saa vidt som den er bekendt fra anerkendte Forfattere (*scriptores*). Men Uenigheden er om nogle Misbrug, hedder det i den nu officielle Text; oprindelig stod der oven i Købet: Hele Uenigheden er om nogle faa Misbrug[2].

Overfor den Slags svage Kompromis'er er Luthers principielle Stilling velgørende befriende. Dog kan der i den »protestantiske« Holdning overfor den ældre Kirkehistorie let komme noget blot negativt. Helt kan det næppe undgaas; det positive Princip: det oprindelige

---

[1]) E. A. 21. 95.

[2]) P. Tschackert: Die Augsburgische Konfession. 1901. S. 115.

Evangelium maa indeholde en Dom over meget af det senere. Men Nutidens Opgave overfor de forreformatoriske Kristendomsformer vil være den ganske vist ikke lette at stræbe efter en historisk og psykologisk Forstaaelse, gennem den dogmatiske Skal at trænge ind til det praktiske Liv, og saaledes vinde en bedre Værdsættelse end det er muligt, hvis man blot anvender en dogmatisk Maalestok og, vel at mærke, anvender den frit og konsekvent.

## VII. **Skriften.**[1]

> Wir müssen die Propheten und Apostel lassen auf dem Pult sitzen, und wir hienieden zu ihren Füssen hören, was sie sagen, und nicht sagen, was sie hören müssen.
>
> Luther 1539. E. A. 1 ² 2 (= 63, 402).
>
> Kristus er Skriftens Herre.
>
> Luther i Kommentar til Gal. I. 388 f.

Luther var oplært i den Tankegang, at Bibelen var inspireret og ufejlbar, det første og ypperste Led af Kirkens hellige Overlevering. Hvorledes gik det da til, at Luther skilte Skrift og Tradition, ikke lod Skriftens Autoritet gaa samme Vej som Konciliernes, men tværtimod ophøjede Skriften endnu mere, end man før havde gjort?

Luther har næppe paa noget Punkt i sin Udvikling stillet dette Spørgsmaal med fuld personlig Skarphed. I

---

[1]) Om dette vigtige Æmne jvfr. H. Preuss: Die Entwicklung des Schriftprincips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. 1901 (ombyggelig, men naaer knap til den vigtigste Tid); O. Scheel: Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1902 (god Orientering); K. Thimme: Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1903 (med meget fyldig Citatsamling.)

de Aar, da hans Anskuelser dannedes, havde han ingen Anledning til at forsvare Skriftens Autoritet mod andre; den var ubestridt. Først senere mødte han mystiske Subjektivister, der hævede sig over Skriften. I de afgørende Aar havde han kun at begrunde Skriftens Autoritet overfor sig selv. Og han var jo i det hele konservativ, udrensede det ubrugbare, men begyndte ingenlunde paa bar Bund. Han kan da ofte simpelthen gaa ud fra Skriften som ubetinget Autoritet. Dog har han mere end nogen af de andre Reformatorer end sige sine egne senere Disciple følt Vanskelighederne i Skriftprincippet, og med stor Energi kaster han sig over dem.

Blandt senere Protestanter er det ret almindeligt at begrunde Skriftens Autoritet ved, at Kirken nu en Gang har fastslaaet den. Dette i sig selv svage Argument — hvorledes kan man fastholde Kirkens Ufejlbarhed ved Dannelsen af Kanon, naar man ellers nægter den? — var ikke Luthers. Han kommer oftere tilbage til sin kære Lærefader Augustins Ord: jeg vilde ikke tro Evangeliet, hvis ikke den katholske Kirkes Autoritet bevægede mig dertil. Han søger at omtyde det; men hvis Sætningen skulde forstaas ligefrem, maatte den forkastes som stridende mod Skrift, Aand og al Erfaring.[1]) Det er i denne Forbindelse, han siger det S. 89 anførte Ord, at Kirken er en Skabning af Evangeliet og uden Sammenligning ringere end dette.[2])

---

[1]) Von Menschenlehre zu meiden 1522. E. A. 28, 340 f. Jvfr. Contra Henricum 1522. Opp. var. VI. 440. Flere Steder Thimme 33.

[2]) Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis 1519. Opp. var. III 284 f.

Luthers Tanker om Skriftautoriteten bevæger sig derimod i to Linjer, en religiøs og en historisk. Vi vil se paa dem hver for sig.

---

Den religiøse Side er den første i Tid og bestandig den første i Rang. Luther havde igennem Bibelen gjort sine afgørende Oplevelser. Igennem den var han bleven et nyt Menneske; her havde han faaet sin Hunger og Tørst stillet. Derfor elskede han sin Bibel. Han vidste, at ingen anden Bog ret kunde trøste.[1]) I hans Theses af 31. Okt. 1517 hedder det, at Kirkens sande Skat er det højhellige Evangelium om Guds Ære og Naade.[2])

Ved det sidste Ord er ogsaa antydet Luthers nye Grundforstaaelse af Skriften som Guds Naades Evangelium. En saadan central Forstaaelse var nødvendig, for at Skriftprincippet kunde blive aktivt. I Middelaldren havde man fremhævet Skriften langt mere, end man almindelig tænker sig blandt Protestanter.[3]) Men Skriftprincippet blev sat ud af Kraft ved, at man manglede sikre Udlægningsmethoder og især en stor, ledende Grundtanke. Denne fandt Luther hos Paulus. Og med umiddelbar Sans erkendte han Skriftens Kvalitetsforskel fra anden kristelig Tale.

---

[1]) Kirchenpostille E. A. [2] 7, 61.

[2]) Opp. var I. 290.

[3]) Herom interessante Oplysninger hos Fr. Kropatschek: Das Schriftprincip der lutherischen Kirche. I. Das Erbe des Mittelalters. 1904.

Ofte har nu Luther — og det i alle Perioder — opstillet Skriften som en ubetinget Autoritet. F. Ex. afviser han med Afsky denne Tanke, at der skulde være noget Bogstav hos Paulus, som hele Kirken ikke burde overholde og adlyde.[1]) Gud har talt Skriftens Ord med sin egen Mund[2]); den er vissere end al Erfaring.[3])

Men dog lod han sig ingenlunde nøje med en blot Underkastelse under Skriftens Autoritet. »Det er ikke nok, at du siger: Luther, Peter eller Paulus har sagt det; men du maa hos dig selv i Samvittigheden føle Kristus selv og urokkelig mærke, at det er Guds Ord, selv om ogsaa hele Verden stred derimod. Saa længe du ikke har denne Følelse, saa længe har du visselig endnu ikke smagt Guds Ord, men hænger med Ørerne ved Menneskers Mund eller Pen«.[4])

»Enhver maa alene tro, fordi det er Guds Ord, og fordi han indvortes finder, at det er Sandhed, selv om en Engel fra Himlen og al Verden prædiker derimod«.[5])

Denne Fordring om en indre Erfaring kommer nu i Konflikt med en Tankegang, der rent udvortes opstiller Skriften som ubetinget Autoritet. Thi hvad nu, naar denne Erfaring ikke indtræder overfor et eller flere Punkter i Skriftens Tale? Udfra et personligt Forhold kan man stærkt understrege, at man bestandig maa staa

---

[1]) De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V 27.
[2]) Rationis Latomianae confutatio 1521. Opp. var. V 506.
[3]) Predigt vom ehelichen Leben 1522. E. A. [2] 16, 536.
[4]) Von beider Gestalt des Sacraments 1522. E. A. 28. 298.
[5]) Von Menschenlehre zu meiden 1522. E. A. 28, 340.

i Discipelstilling til Skriften, hvis Ord naaer langt udover, hvad min begrænsede Erfaring kender. Men kan jeg, fordi nogle Punkter, maaske de væsentligste, i Skriftens Forkyndelse har virket fuldt overbevisende paa mig, saa at sige sluge hele Resten paa een Gang, uden at forbeholde mig nogen selvstændig Dom? Gælder ikke ogsaa her Tanken om det farlige i at handle imod sin Samvittighed? Maa der ikke ogsaa her blive Tale om et Kristenmenneskes Frihed?

Et af Beviserne paa Luthers Storhed er den Dristighed, hvormed han har taget fat paa disse vanskelige og farlige Spørgsmaal.

Allerførst maa nævnes, at ikke alt i Bibelen gælder mig. Noget angaar mig, andet ikke; det er saa forskellige Ting som Sommer og Vinter. Hvad Gud har befalet Abraham eller David, har han ikke derfor befalet mig. Haardt slaar Luther til den i slet Forstand sekteriske Brug af Bibelen, som ikke agter paa den historiske Anledning til Ordene: »Om alt, hvad de læser hos Moses, siger de: Der taler Gud; det kan ingen nægte, derfor maa man holde det. Saa stemmer Pøbelen i: Hui, har Gud sagt det, hvem vil saa tale derimod«? [1])

Endvidere opstiller Luther en Forskel mellem G. T., som han allerede især havde for Øje i de sidst anførte Ord, og N. T. Den kirkelige Tradition betragtede de gammeltestamentlige fromme som gode kristne. Luther havde ikke helt løsrevet sig herfra; Polygamiet i G. T. var f. Ex. et af hans Motiver til at mene, at man maaske nok kunde tillade Landgrev Filip at have to Koner. Men

---

[1]) Prædikener over 1. Mos. 1527. E. A. 33, 15 ff.

i det hele opstillede han en betydelig Værdiforskel mellem G. T., som er en Lovbog, og N. T., som er Evangelium.[1]).

Og Moseloven er for ham afskaffet ved Kristus. Med Hensyn til de ti Bud er det vistnok den almindelige Opfattelse i vor Kirke — trods Indsigelse især fra grundtvigsk Side — at de er »gældende for alle Mennesker til alle Tider« (Balslevs, ikke Luthers Katekismus). Men saaledes ser Luther ikke paa de ti Bud. De er for ham Centrum for og Kilde til alle de mosaiske Love; derfor kan de ikke skilles ud fra den øvrige Lov. Navnlig i »Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament« 1524—25 har han fastslaaet dette med lysende Klarhed. Han afviser som falsk den Paastand, at der i de ti Bud ikke skulde findes ceremonielle Bestemmelser; Gud har netop udtrykkelig indsat to deri: Billedforbuddet og Sabbatsbuddet, og de er som andre Ceremonialbud ophævede i N. T. Billedforbuddet skyder han da til Side, og med Hensyn til Sabbatsbuddet er han klar over, at hvis det skulde gælde, maatte vi holde Lørdag hellig, og ikke Søndag. Reformatorerne begrundede ikke — saa lidt som den ældste Kirke gjorde det — Søndagen paa Sabbatsbuddet; derimod henviste de til Trangen til Hvile for Mennesker og Dyr og til Nødvendigheden af at have bestemte Tider til Gudstjeneste. Det er en gammel og god Skik at holde Søndagen; men Overtrædelse heraf er ikke uden videre

---

[1]) Fortale til G. T. 1523. E. A. 63, 8 f.

[2]) E. A. 29, 134 ff. De i vor Sammenhæng vigtigste Steder findes S. 151 f.

Synd, naar den sker uden Anstød for andre. Saaledes er Læren i Luthers store Katekisme [1]), ja i den Augsburgske Konfession, Art. 28. Naar Luther med dette frie Syn alligevel beholdt de ti Bud i Undervisning og praktisk Brug, var det, »fordi de naturlige Love intet Steds var saa smukt og ordentligt affattede som hos Moses«.[2]) I den lille Katekisme giver Luther ikke denne Begrundelse theoretisk, men angiver praktisk, at de enkelte Bud kun er Former af en højere Lov, ved at indlede Forklaringen til hvert Bud med: Vi skal frygte og elske Gud, saa at o. s. v. Og Sabbatsbuddet forklarer han — uden at nævne Søndagen — om ikke at foragte Prædiken og Guds Ord, men holde det helligt, gerne høre og lære det.

Mellem de enkelte Bøger i G. T. satte Luther en stor religiøs Værdiforskel. Med sikker Takt satte han øverst 1. Mos. (»næsten en evangelisk Bog« [3]), Profeterne og Salmerne. Han forstod, at Bibelen stammer fra levende Mennesker, og han havde en ganske særlig aandsbeslægtet Forstaaelse overfor Salmerne som Udtryk for den fromme Sjæls Skrig efter Gud og Taksigelse for hans Frelse. »Hvor finder man skønnere Glædesord end Lovsalmerne og Takkesalmerne har? Der ser du alle hellige ind i Hjærtet, som i skønne, dejlige Haver, ja som ind i Himlen, hvor smukke, dejlige Hjærteblomster der skyder op af allehaande skønne, glade Tanker overfor Gud for hans Velgerninger. Paa den

---

[1]) E. A. 21. 48 ff.

[2]) Wider die himmlischen Propheten E. A. 29, 157.

[3]) Fortale til G. T. 1523. E. A. 63. 9.

anden Side, hvor finder du dybere, mere klagende og jamrende Sørgeord end Klagesalmerne har? Der ser du igen alle hellige ind i Hjærtet, som ind i Døden, ja som ind i Helvede. Hvor sort og mørkt er der, fordi de bedrøvede ser paa Guds Vrede! Ligesaa, naar de taler om Frygt og Haab, bruger de saadanne Ord, at ingen Maler kunde afmale dig Frygt eller Haab saaledes, og ingen Cicero eller Talens Mester kunde skildre dig det saaledes«. »Derfor er Psalteret alle helliges Bog, saa enhver, i hvilke Forhold han end er, finder Salmer og Ord deri, som passer paa hans egne Forhold, og det er ham akkurat, som om de var sat der alene for hans Skyld, saa han ikke selv kunde udtrykke eller finde dem bedre, heller ikke ønskede det«. Salmerne er et Spejl for den fromme; han finder sig selv deri.[1])

Omvendt kritiserede Luther frimodig andre Skrifter. Han brød med den kirkelige Praxis, hvorefter de i den officielle latinske Oversættelse (*Vulgata*) optagne Apokryfer regnes med til Bibelen, og begrænsede Kanon paa samme Maade som Jøderne. Men for den religiøse Vurdering havde det ikke meget at sige, om en Bog stod i Kanon eller ej. I Makkabæerbog fandt han saaledes ikke uværdig til at være i Kanon [2]), medens Prædikeren hverken havde Støvle eller Spore, men kun red i Sokker »ligesom jeg, da jeg endnu var i Klostret«.[3]) Esthers Bog var værdigere end nogen anden til at sættes udenfor Kanon [4]), ja i Tischreden findes den Udtalelse om

---

[1]) Fortale til Salmerne 1531. E. A. 63, 30 ff.
[2]) Fortale til I Makk. 1530. E. A. 63, 104.
[3]) Tischreden E. A. 62, 128.
[4]) De servo arbitrio 1525. Opp. var. VII 195.

Esther og II Makk., at de Bøger var han saa fjendsk, at han ønskede, de ikke var til, »denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart«.[1]).

En fri Skriftopfattelse viser ogsaa Luthers Tilløb til en psykologisk Forstaaelse af den profetiske Inspiration. Profetiens højeste Gave er at udlægge Skriften. Fremtidsforudsigelserne staar lavere; hvis de drejer sig om rent verdslige Ting hører de næsten til Guds ringeste Gaver, kommer undertiden ogsaa fra Djævelen. Profeterne varslede om Kristus og skulde lede Folket paa deres Tid ret i Troen ved Udlægning af Guds Ord. Dette var deres daglige Gerning, hvori de ikke fejlede, og af den har de deres Navn, langt mere end af, at de undertiden ogsaa forkyndte om Konger og verdslige Begivenheder, hvori de ofte tog Fejl.[2]). Luther har her anet Problemet i Profetien om Forbindelsen af det religiøse Indhold og det tidshistoriske Stof og villet begrænse Inspirationen til det første. Han har ogsaa talt om, at der kunde være Hø, Straa og Træ i Profeternes Taler (se S. 119f). Og i sine Bordtaler[3]) har han forklaret Guds Tale til de gammeltestamentlige Profeter som en indre Tale i deres Samvittighed. »En spurgte om Aaben-

[1]) E. A. 62, 131.

[2]) Kirchenpostille E. A. [2] 8, 23 f. jvfr. Fortale til Aab. 1545. E. A. 63, 158. W. Walther (Der Glaube an das Wort Gottes. 1903. S. 47 f.) mener, at Luther, naar han taler om Fejl, sigter til Udtalelser af Profeterne, som ikke er optagne i Skriften. Men denne Udflugt strider mod Luthers Tanke, at det skrevne Ord kun er en Erstatning for det mundtlige (se S. 112). Og hvorfra skulde Luther vide, at Profeterne ofte havde fejlet i Ord, som ikke er os overleverede?

[3]) E. A. 62, 146.

baringen for Profeterne, som altid med Stolthed siger: »Saa taler Herren«, om Gud personlig havde talt til dem. Da sagde Dr. M. Luther: Det har været meget hellige, aandelige, flittige Mænd, som alvorlig har tænkt over guddommelige og hellige Ting og betragtet dem; derfor har Gud talt med dem i deres Samvittighed; det har Profeterne taget som en sikker Aabenbaring«.

---

Samme frie Stilling kunde Luther indtage overfor N. T. Og i sine første Aar var han meget dristig; Fortalen til selve hans Oversættelse 1522 indeholder de skarpe Domme; i Udgaven af 1545 er derimod noget af dette strøget.

Jakobs Brev fandt Luther allerede 1519 langt under den apostolske Majestæt og paa ingen Maade at sammenligne med de paulinske.[1]) I Fortalen til N. T. 1522 stemples det som »ein strohern Epistel« i Forhold til Hovedskrifterne af Johannes, Paulus og Peter; det mangler evangelisk Præg. I Fortalen til Brevet selv [2]) roser han det, fordi det kun lærer Guds Lov, ikke Menneskebud. Men i Modsætning til Paulus og hele den øvrige Skrift tildeler det Gerningerne Retfærdiggørelsen og taler slet ikke om Kristi Lidelse, Opstandelse og

---

[1]) Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis 1519. Opp. var. III 278.

[2]) Stederne i Fortalerne E. A. 63, 115 og 156 ff.

Aand. Overfor dette Brev, som han mente anfægtede det for ham dyrebareste: Frelsen af Naade, blev Luther ikke forsigtig med Aarene. I sin Genesisforelæsning i Fyrrerne sigtede han Jakob for en vanvittig Slutning [1], og i Bordtalerne sagde han om Jakob i Modsætning til Paulus: »Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen, und will mich einen Narren schelten lassen«.[2])

Paa et tidligt Tidspunkt forekom Judasbrevet Luther unyttigt, men allerede 1521 syntes han, at der dog nok var Grund til, at dette Brev var blevet skrevet ud af II Pet., idet det nemlig var skrevet alene for at varsle mod Paven (!) [3]. I Fortalen til Jak. og Jud. 1522 (se ovenfor) stempler han det igen som et Udtog af II Pet.; Forf. taler ikke som Apostel, men som Apostel-discipel, og anfører Ord og Historier, som ikke findes i Skriften.

Ogsaa Hebræerbrevets Forfatter hørte efter 2, 3 til en senere Generation af Aposteldisciple. Nægtelsen af Bod efter Daaben (6; 10; 12, 17) er en haard Knude, men forøvrigt er det et smukt Skrift, der taler mesterligt om Kristi Præstedømme. Forf. lægger ikke Grundvolden, men bygger paa den Guld, Sølv og Ædelstene, selv om der maaske ogsaa er blandet Træ, Straa og Hø imellem.[4]) Senere tydede han dog Kap. 6, saa det blev uden Anstød.[5]) Ejendommelig nok har Luther lejlighedsvis ogsaa

---

[1]) Jacobus delirat. Opp. ex. V. 227.

[2]) E. A. 62, 127.

[3]) Responsio ad Ambros. Cathar. Opp. var. V 360.

[4]) Fortale til Hebr. 1522. E. A. 63, 154 ff.

[5]) Prædikener over Mt. 18—23, 1537 ff. E. A. 44, 126 f. Gal. I 287.

fundet en ganske modsat Udtalelse, Ordene i II Pet. om, at Herren vil, at alle skal komme til Bod, lidt under den apostolske Aand.[1])

Ret haardt dømte Luther endelig i sin tidligere Tid om Johs. Aab. Han gjorde Tilløb til at sætte den i Klasse med anden apokalyptisk Litteratur, som den jødiske IV Esra Bog og de middelalderlige Spaadomme fra Abbed Joachim († 1202) og Astronomen Johan Lichtenberger (fra 1488.[2]) Han fandt den hverken profetisk eller apostolsk. Først fordi Apostlene og Kristus ikke bruger Syner, men klare og tørre Ord, medens Johs. Aab. i sin Brug af Syner og Billeder gaar langt udover alle Profeter i G. T., endsige N. T. Endvidere er det altfor meget, naar Forf. (22, 18 f.) saaledes truer dem, der tager noget fra hans egen Bog, og omvendt lover dem Salighed, som holder, hvad der staar deri, »so doch Niemand weiss, was es ist, schweig dass ers halten sollt, und eben so viel ist, als hätten wirs nicht.« »Mein Geist kan sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursach gnug, dass ich sein nicht hochachte, dass Christus darinnen widder gelehret noch erkannt wird«. Dog allerede i Fortalen 1522, hvorfra dette er taget, betoner Luther, at han ikke vil binde andre til sin Dom, og senere udtaler han sig lejlighedsvis rosende om Aab. I Bibeludg. 1545 gav han den en ny Fortale[3]): han havde hidtil ladet Bogen ligge, da man ikke havde nogen sikker Forstaaelse af

---

[1]) Udlægning af II Pet. og Jud. 1524. E. A. 52, 271.
[2]) Fortale til Aab. 1522. E. A. 63, 169. Kirchenpostille 8 [2], 23.
[3]) E. A. 63, 158 ff.

den, men gør nu Udkast til en kirkehistorisk Fortolkning, som skulde gøre Bogen brugbar til Trøst og Advarsel. —

Den Regel, hvorefter Luther gaar frem ved den religiøse Vurdering af Skrifterne, har han udtrykt i de berømte Ord i Fortalen til Jak. 1522 [1]): »Auch ist das der rechte Prüfestein alle Bücher zu tadeln wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht ..... Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes thät« Hertil slutter sig saadanne Udtalelser som at Skriften er en ringe Krybbe eller Svøb for Kristus [2]), at Kristus er Skriftens Herre, og at der kan blive Tale om at betone Kongen, Kristus, imod Tjeneren, Skriften.[3])

Anvendelsen af dette Princip beror imidlertid igen paa Forstaaelsen af »Christum treiben«. Her menes ikke en rent historisk Fremstilling af Kristus; der tænkes paa Kristus som Frelser, set i Lyset af Modsætningen mellem Synd og Naade (jvfr. S. 62 ff). Saaledes havde Luther fundet Kristus igennem Paulus (S. 57); hos Paulus fandt han Kristi Billede tydeligst.[4]) Fra dette Synspunkt sætter Luther Joh. (»das einige, zarte, recht Häuptevangelion«), Pauli Breve (især Rom., Gal., Ef.) og I Pet. højest, over de tre første Evangelier, omend

---

[1]) E. A. 63, 157.

[2]) Fortale til G. T. 1523. E. A. 63, 8; Prædiken over Luk. 2 1523. E. A. [2] 11, 13 f.

[3]) Gal. I 388 f. Disputats 1535 Opp. var. IV 381.

[4]) Tischreden E. A. 58, 3.

han praktisk noksom viser, at han ogsaa i de tre første Evangelier formaar at finde Kristus netop som Frelseren. Evangeliet i hele N. T. danner en Helhed, og det er ikke andet end en Prædiken om Kristus; de fire Evangelister udtrykker det langt, Peter og Pavlus kort, naar de taler om, hvordan han ved sin Død og Opstandelse har overvundet Synd, Død og Helvede.[1])

Kristus, forklaret gennem Paulus i Lyset af Modsætningen Synd og Naade, det er Reformationens Ejendommelighed. Man har med Rette gjort opmærksom paa, at den franciskanske Vækkelse derimod holdt sig til Evangeliernes Billede af Jesus, uden at forstaa Pauli Værdsættelse af hans Gerning.[2]) Som Skriftens Centrum blev Kristus ogsaa sat frem af Erasmus. Ham har man i nyeste Tid undertiden gjort til en moderne liberal Theolog, der havde følt en Modsætning mellem Jesus og Paulus. Ganske med Urette; Erasmus kender ingen saadan Modsætning og fremhæver Paulus stærkt — men har hverken grebet Paulus eller Jesus i det dybeste.[3])

I Nutiden stræber man med Rette at drage Evangeliernes Jesusskildring frem i højere Grad end Luther gav theoretisk Anvisning paa. Men naar den nyeste liberale Theologi ikke mere kan bruge Paulus til Belysning af Jesus, da gaar den bort fra Reformationen og alt, hvad der overhovedet har existeret af Kristendom i

---

[1]) Fortale til N. T. 1522. E. A. 63, 112 ff. jvfr. til G. T. 1523, 63, 8.

[2]) F. C. Krarup: Skrift og Tro. 1907. S. 42.

[3]) H. Hermelink: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. 1907. S. 24 ff.

Historiens Løb. En af denne Retnings Repræsentanter opstiller paa den ene Side Paulus, Tertullian, Origenes, Athanasios, Augustin, Anselm, Luther, Calvin og Zinzendorf, paa den anden Side Jesus — ikke Kristus — som nu den liberale Theologi skal finde frem.[1]) Men det synes, som om man er ved ogsaa at miste Jesus. I de allersidste Aar er man blevet stillet overfor et svært Dilemma, nemlig at man enten reducerer det, vi ved om Jesus, til kun at være lidt og lidet betydningsfuldt (saaledes Wellhausen i sine Arbejder om de tre første Evangelier), eller betragter ham som en Sværmer paa Grund af hans Messiasbevidsthed og Fremtidsforventninger (saaledes A. Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede 1906). Dette Dilemma skulde ogsaa synes uundgaaeligt, hvis man ikke ser, at Jesus skal maales med et helt andet Maal end vor sædvanlige Alen, hvis man ikke kan bekende, at Jesus er Kristus, den absolut enestaaende Frelser. Luthers Løsen: Kristus, forklaret af Paulus, maa fremdeles være Ledetraaden for den kristelige Tænkning. —

Luthers frie og dog indvortes bundne Stilling til Skriften klargøres maaske bedst ved det Synspunkt, at Bibelen, især N. T., er Forkyndelse. Den nærmere Gennemførelse viser, hvor klart Luther havde erkendt Kristendommen som Aandsreligion. I en Udvikling om Ordene: Bogstaven ihjelslaar, Aanden levendegør, klargør Luther, at Aanden eller Naaden, som skaber et nyt

---

[1]) W. Wrede: Paulus. 1904. S. 104. I Parenthes bemærket anser jeg Wredes Fremstilling af Pauli Lære, navnlig det, at Retfærdiggørelsestanken sættes i Baggrunden, for ganske forfejlet.

Menneske, ikke kan rummes af Bogstaver eller skrives med Blæk.[1]) Hvor liden Vægt han lægger paa bogstavelig Form, ses ved et saa vigtigt Punkt som Sakramentordene. Han har erklæret Daab i Kristi Navn alene for lige saa gyldig som den i Faderens, Sønnens og Aandens, og ment, at Apostlene havde brugt den korte Form.[2]) At Evangelisterne og Paulus beretter Nadverens Indstiftelse lidt forskellig, betragter han som sket efter den hellige Aands særlige Plan, for at gøre os sikre mod den Overtro, at kun den kirkelig fastslaaede Form af Ordene skulde være tilladelig.[3]) Kristus har selv intet skrevet; N. T. skulde egentlig være »leibliche, lebendige Wort«; det skrevne Ord er kun en Erstatning herfor.[4]) Heller ikke er Guds Ord alene krystalliset i Skriften; som første Kendetegn paa Kirken kan Luther nævne Guds Ord ɔ: det mundtlige Ord, prædiket gennem Mennesker som dig og mig [5]) (jvfr. S. 78 om Kendetegnet paa Guds Ord).

Lignende Tanker finder man hos Reformationstidens Mystikere. De havde tildels lært dem af Luther, men førte dem videre og vendte dem polemisk imod ham. Th. Münzer fandt, at de lutherskes Tro var »stjaalen ud af Bogen«. Sebastian Franck var utrættelig i at hævde Personlighedens Ret: det religiøse Menneskes Autoritet er det indre Ord, Guds Aand; derimod kan den gud-

[1]) An das .... Buch Emsers Antwort 1521. E. A. 27, 264.

[2]) De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V 61. Melanchthon: Loci 1521, Koldes Udg. S. 229.

[3]) Contra Henricum 1522. Opp. var VI. 435.

[4]) Kirchenpostille E. A [2] 10, 18; 10, 34; 10, 387 ff. Flere Steder hos Thimme S. 50.

[5]) Von den Conciliis und Kirchen 1539. E. A. [2] 25, 418 f.

dommelige Sandhed aldrig finde fuldt Udtryk i Bogstaver. Sin mest dybtgaaende og klareste Udformning fik denne Tankegang senere hos Kvækerne; deres Theolog Robert Barclay har med stor Finhed udviklet alle Vanskelighederne ved at staa i religiøst Afhængighedsforhold til en Bog.

Forskellen mellem disse rene Subjektivister og Luther beror ikke blot paa, at han faldt tilbage til en rent lovmæssig Bibelbrug. Den er et andet Udtryk for, at Luther i langt højere Grad end hine Mystikere fattede Kristendommen som en historisk Aabenbaringsreligion. Den frelsende Tro stod for ham ikke som en Rørelse i Hjærtet, der kom af sig selv. Det var historiske Kendsgerninger, der fremkaldte Troen. Og disse blev bragt til Mennesker udefra gennem Forkyndelsen og Sakramenterne, som igen er grundet paa Skriften. Gud handler med os paa to Maader: først udvortes gennem Evangeliets Ord og Sakramenternes Tegn, dernæst indvortes gennem den hellige Aand og Troen.[1]) Ordet er et Instrument, hvorigennem den hellige Aand virker.[2])

Naar Luther idelig stiller Skriften frem og vil have den i Lægfolks Haand, er det i glad Tillid til den troesvækkende Kraft, som denne første og ypperste Forkyndelse har. Kristus er dens Midtpunkt, og kommer nogen senere med en Aabenbaring, som ikke stemmer

---

[1]) Wider die himmlischen Propheten 1524—25. E. A. 29, 208.

[2]) Tischreden E. A. 57, 36 ff. jvfr. Confessio Augustana. Art. 5.

med hans Ord, da kan man trøstig gaa ud fra, at den stammer fra den lede Djævel.[1])

---

Saasnart Luther begyndte at mærke Skriftens Overlegenhed over al anden Forkyndelse, har han vel tænkt over, at det ikke er nogen Tilfældighed, at den mægtigste Kristusprædiken tillige er den oprindeligste. Med det religiøse Synspunkt forener sig det historiske. Vi kommer herved til den videnskabelige Side af Skriftprincippet.

Luther er ikke begyndt med af historisk-videnskabelige Grunde at udskille Skriften fra den senere Tradition. Et abstrakt Skriftprincip vilde heller næppe have forslaaet. De store religiøse Nydannelser sker nu en Gang ikke i Kraft af korrekte Forskningsprincipper. Først en ny religiøs Grundforstaaelse kunde gøre Skriftprincippet virksomt, i Modsætning til den middelalderlige Skriftbenyttelse (S. 99). Og tildels ogsaa i Modsætning til Humanismens. Den vilde videnskabeligt gaa tilbage til Skriften som Kristendommens historiske Kilde. Men den avlede netop ikke den store Reformator. Zwingli begyndte ganske vist som en Humanist, der vilde prædike det oprindelige Evangelium. Men hans Liv trængte i høj Grad til at renses og hans Kristendomsforstaaelse til at uddybes. Først gennem personlige Oplevelssr, især 1519 (Pesten, der bragte ham til at føle sig som Karret i

---

[1]) Udlægning af Joh. 14—15. 1537. E. A. 49, 231.

Pottemagerens Haand) og gennem Luthers Skrifter naaede han til det evangeliske Syn paa Synd og Naade.

Ikke det kritiske Skriftprincip er Grundlag for Luthers evangeliske Kristendomsforstaaelse, men omvendt. Man ser det klart af hans Stilling til en videnskabelig Fortolkning. I Salmekommentaren 1513 ff. er der Spor af den vaagnende Forstaaelse af Modsætningen mellem Synd og Naade. Men han fortolker principielt vildt allegorisk: hvor der af en eller anden fremføres en Fortolkning, som ikke strider mod Troens Regler, bør man ikke forkaste den til Fordel for sin egen, selv om denne er langt mere indlysende og stemmer bedre med Textens Ordlyd. Man bør derimod antage alle disse Fortolkninger for rigtige, og Luther selv mener sig i al Beskedenhed nok i Stand til at rime endog de mest forskellige sammen! [1])

Endnu i Okt. 1516 kalder han den bogstavelige Mening en død Forstaaelse, og frygter, at Erasmus's Autoritet skulde bringe den for meget i Kurs.[2])

Men bagefter saa han, at det nyvundne Syn støttedes ved en filologisk Forstaaelse af Skriften og dens Grundbegreber (se S. 32, 52 om Bod). Og det er meget sandsynligt, at Humanisten Melanchthon har givet ham Sans for et mere videnskabeligt Skriftprincip.[3]) I høj Bevidsthed om Reformationens Plads i Historien, afdækker han Guds Plan med at lade den humanistiske Videnskab komme frem netop nu. Erasmus, der maaske selv skal dø paa

---

[1]) W. A. III 517 f.

[2]) Enders I 64.

[3]) G. Ellinger: Philipp Melanchthon. 1902. S. 99 ff.

Moabs Sletter uden at have kunnet føre ind i det forjættede Land, har gjort det, hvortil han var bestemt: at indføre Sprogstudierne, kalde tilbage fra profane Sysler og øve negativ Kritik.[1]) Ligesaa i Skriftet til Raadsherrerne i alle tyske Byer om at oprette kristelige Skoler 1524[2]): »ingen har vidst, hvorfor Gud lod »Sprogene« komme frem, indtil man nu først ser, at det er sket for Evangeliets Skyld«. Den filologisk sikre Skriftforstaaelse er et mægtigt Vaaben: »jeg havde vel ellers ogsaa kunnet være from og prædike ret i det stille; men Paven og Sofisterne (ɔ: Skolastikerne) med hele det antikristelige Regimente maatte jeg have ladet være, hvad de er.« Vilde man i national Selvgladhed afvise Latin, Græsk og Hebraisk, saa svarer Luther: »Ja, ich weiss, leider, wohl, dass wir Deutschen müssen immer Bestien und tolle Thier sein og bleiben«.

I Tidens Løb har nu Luther anvendt videnskabelige Synspunkter baade til Skriftens Forstaaelse og til historisk Vurdering.

I *De captivitate Babylonica* 1520 udtaler han sig imod den allegoriske Fortolkning[3]); senere bestemtere f. Ex. i »Wider die himmlischen Propheten« 1524—25: »die natürliche Sprach ist Frau Kaiserin . . . . von der muss man nicht weichen, es zwinge denn ein offenbärlicher Artikel des Glaubens«.[4]) Allegoristerne er ham »Spazirer-

---

[1]) Linguas introduxit et a sacrilegis studiis revocavit . . . . . malum ostendit. Brev til Økolampadius 20. Juni 1523. Enders IV 164.

[2]) E. A. 22, 182; 188; 180 f.

[3]) Opp. var. V 31. Jvfr. Responsio ad Ambros. Cathar. 1521. Opp. var. V 297.

[4]) E. A. 29, 258.

geister«, der skal passe paa, det ikke gaar dem galt, som det kan hænde Gemsejægere, og som det skete med Origenes.[1]) Luther har hævdet Nødvendigheden af Forstaaelsen af den tidshistoriske Baggrund f. Ex. ved Udlægningen af Profeterne [2]), omend han selv ofte vilkaarlig lod Spaadommene gaa direkte paa Kristus, ja i Praxis aldrig helt er kommen klar af Allegorien.

Og historisk har Skriftprincippet vidtrækkende Betydning. Det indeholder, som nævnt S. 89, en Dom om den følgende dogmehistoriske Udvikling. N. T. stilles paa en ganske enestaaende Plads, og med Rette. Den gamle Kirke har virkelig, naar man ser paa Helheden, vist stor Sans for det ægte oprindelige, naar den optog disse Skrifter i Kanon, og ikke andre. Den, der kender noget til den efterapostolske Litteratur, kan tænke sig, hvad det vilde sige at have f. Ex. »De tolv Apostles Lære« eller Ignatios's Breve i Kanon. Reformationen har ved Opstillingen af Skriftprincippet givet den gamle Kirke Ret, naar den udsondrede de bibelske Skrifter. Og taget i det store, maa, efter min Overbevisning, en fornyet Prøvelse, baade historisk og aandelig, gøre det samme. Der kræves nu fra moderne Side, at man i den historiske Forskning skal se bort fra »Dogmet om N. T.« og — i alt Fald principielt — behandle de nytest. Skrifter i den oldkristelige Litteratur- og Dogmehistorie. Historisk er dette Krav berettiget. Forskningen kan ikke give disse Skrifter en Særstilling, fordi Kirken har gjort det. Men som Resultat kommer der alligevel en Særstilling ud: de be-

---

[1]) Antwort auf das . . . Buch Emsers 1521. E. A. 27, 260.

[2]) Scholia in Esaiam 1534. Opp. ex XXII 9.

tegner en særlig Epoke; enestaaende rig og aandsmægtig i Kirkens Historie. Skriften har ikke blot faaet tildelt en enestaaende Plads; den har i sig selv den umistelige Ret dertil.

Der opstaar imidlertid to Spørgsmaal. Hvorledes skal man stille sig, hvis den religiøse og historiske Vurdering af et Skrift giver forskelligt Resultat? Og findes der ikke i Kanon Skrifter med tvivlsom historisk Ret?

Det første Spørgsmaal besvarede Luther ved at underordne det historiske under det religiøse. Skulde han tænke sig en Modsætning mellem det religiøse »Christum treiben« og det historiske at stamme fra Peter og Paulus, saa maa det religiøse veje mest; og i den Sammenhæng bøjer han da Ordet »apostolsk« om fra at være en historisk Titel til at betegne: det ægte kristelige (jvfr. S. 109). Men denne Modsætning er kun et Tankeexperiment. Det er hans gennemgaaende Overbevisning, at det religiøst højeste og det historisk oprindeligste faktisk falder sammen.

Dette bekræfter sig ogsaa ved hans Svar paa det andet Spørgsmaal. Han finder nemlig, at nogle Skrifter kun med tvivlsom Ret staar i Kanon, men det er netop de samme Skrifter, han ogsaa religiøst vurderede lavere. Denne historiske Kritik har han utvivlsomt faaet Impulsen til fra de to Humanister Erasmus og Cajetan [1]), men den

---

[1]) Det er J. Kunzes Fortjeneste at have gjort opmærksom herpaa (Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss. 1899. S. 515 ff.) Derimod holder jeg det for helt forfejlet, naar Kunze gør den historiske Maalestok (det apostolske) til den vigtigste hos Luther.

føres videre af ham og befries fra at trykkes af Kirkens Autoritet.

Den ene historiske Maalestok, Luther anvender, er en ydre; han paaviser, at de Skrifter, han selv sætter lavere, ogsaa har været betvivlede i den gamle Kirke.[1]) Mere Interesse knytter der sig til den anden, hans historiske Overvejelser udfra Bibelen selv. Vi vil se nogle af dem, idet vi ikke indskrænker os til Kritiken af de nys omtalte Skrifter.

Ved Siden af en saa æventyrlig Tanke, som at allerede Adam og Noah skulde have efterladt skriftlige Optegnelser[2]), kan man hos Luther finde en saa moderne, om Babel-Bibeltiden mindende, som den, at Moses havde overført meget fra Nabofolkenes Sædvaner til sit eget Folk.[3]) Han raadede til at læse Bibelen med Pen i Haand og notere op, hvad man særlig maatte faa indgivet. Saadan har utvivlsomt Profeterne studeret i Moses og de senere Profeter i de første og skrevet deres gode Tanker op i en Bog, omend det ikke var lutter Sølv, Guld og Ædelstene, men undertiden ogsaa Hø, Straa og

---

[1]) Saaledes om Jak. De captivitate Babylonica 1520. Opp. var. V 111 (multi maa vel være patres), Fortale til Hebr. 1522. E. A. 63, 154; til Jak. 63, 156. Karlstadt vil vide, at Luther i mundtlige Udtalelser 1520 tilskrev Hieronymus Jak.! H. Barge: A. Bodenstein v. Karlstadt. I. 1905. S. 197. Om Jud. 63, 154; 158; om Hebr. 63, 154; om Apok. De abroganda missa privata 1521. Opp, var. VI 122 E. A. 63, 154; Fortalerne til Apok. fra 1522, 63, 169; fra 1545 63, 159.

[2]) Köstlin: Luthers Theol. II 21.

[3]) Enarrationes in Gen. Opp. ex. IV 259.

Træ.[1]) Han synes, at Profeternes Taler, som Jesajas og Hoseas, ikke staar i Orden; maaske er de ordnede af en senere.[2]) Han var ikke paa Forhaand vis paa, at Salmeoverskrifterne helt igennem var rigtige.[3]) Kongebøgerne var mere fuldstændige end Krøn. og derfor 100,000 Skridt foran og mere at tro.[4]) Han mente, i alt Fald lejlighedsvis, at Prædikeren ikke var Salomo, men skreven paa Makkabæertiden af Sirach.[5]) Det gjorde for Luther intet, selv om Moses ikke var Forf. til 1. Mos.[6])

Ved Judas paaberaaber Luther sig, at Brevet er et Udtog af II Pet., at Forf. taler om Apostlene som en Discipel længe efter, at han anfører apokryfe Sætninger og Historier, og at Apostlen Judas efter Traditionen ikke skal være kommen til det græske Sprogomraade, men til Persien.[7]) Ligeledes taler Hebr.s Forf. (2, 3) ikke som Apostel, men som en senere Aposteldiscipel. Ogsaa den pyntelige Stil viser, at det ikke er af Paulus. Luther

---

[1]) Fortale til W. Links Annotation til Mosebøgerne 1543. E. A. 63, 379. Den Antagelse, at der med de sidste Ord ikke sigtes til de senere Profeter, men til kirkelige Fortolkere (Köstlin: Luthers Theol. II 21 f., Walther: Der Glaube an das Wort Gottes. S. 48) er usandsynlig efter Sammenhængen, jvfr. Thimme 59 f.

[2]) Om Profeterne i Alm. Tischreden E. A. 62, 132; om Jesaja Fortale til Jes. 1528 63, 57; om Hosea Fortale til Hos. 1532 63, 74.

[3]) Det ses af, at han erklærer Ps. 127s Overskrift (af Salomo) for meget sandsynlig. Opp. ex. XX 48.

[4]) Tischreden E. A. 62, 132.

[5]) Tischreden E. A. 62, 128.

[6]) Tischreden E. A. 57, 35. Karlstadt havde i De canonicis scripturis 1526 benægtet Mosebøgernes mosaiske Affattelse. Barge: Karlstadt I 193 ff.

[7]) Fortale til Jak. og Jud. 1522 E. A. 63, 156 f.

gætter paa Lukas som Forf., og i Tidens Løb med stigende Bestemthed paa Apollos. Lejlighedsvis har han for Resten baade angaaende Hebr. og Jak. ytret Tvivl om, hvorvidt Brevene dannede Helheder.[1]) Ligeledes har han overvejet Muligheden af, at II Pet. var uægte, bl. a. paa Grund af Omtalen af Pauli Breve.[2])

Endelig skal anføres, at det ikke anfægtede Luther, naar han i Evangelierne ikke fandt den strenge Orden eller ikke kunde faa Beretningerne til at passe sammen, saaledes med Hensyn til Nadveren [3]), Peters Fornægtelse[4]), eller kronologiske Angivelser [5]), saa lidt som han havde Betænkelighed ved at paavise, at gammeltest. Citater i N. T. ikke var nøjagtige [6]), og at der kunde være Fejl i bibelske genealogiske Angivelser.[7])

---

»Man ser altsaa, at Luther har øvet »Kritik« i videste Omfang. Næsten alle de Maalestokke, som vi nu anvender, har han allerede brugt paa sin Maade«.[8]) Uden en til en vis Grad fri Stilling vilde Hævdelsen af den bogstavelige Fortolkningsmaade ogsaa let bringe ind i et slavisk Forhold; med al sin Luftighed havde den allegoriske Fortolkning dog i nogen Grad værnet herimod. Luther

---

[1]) Fortale til Hebr. 1522. E. A. 63, 157 jvfr. til Jak. 157. Kirchenpostille E. A. [2] 7, 190. Sermon over I Kor. 3 1537. E. A. [2] 19, 330. Enarr. in Gen. Opp. ex. XI 130.

[2]) Udlægning af II Pet, og Jud. 1524. E. A. 52, 271.

[3]) Bekenntniss vom Abendmahl 1528. E. A. 30, 314; 331.

[4]) Udlægning af Joh. 18—20 1528—29. E. A. 50, 308 f.

[5]) Udlægning af Joh. 1—2 1537—38. E. A. 46, 174 f.

[6]) Kirchenpostille E. A. [2] 10, 15 f.; 18 f.

[7]) Chronica, Walchs Udg. XIV 1208.

[8]) Seeberg: Dogmengeschichte II 288.

viser sin aandelige Overlegenhed ved at staa friere end de andre Reformatorer. Melanchthon i sine Loci 1521, hvor han ellers følger Luther dristigt, har vel Antydning af, at ikke alt i Skriften er lige vigtigt[1]), men ingen direkte »Bibelkritik«. I den senere Orthodoxi faldt Luthers frie Stilling aldeles bort. Skriften blev en dogmatisk Lovbog; dens Autoritet beviste man først, og dermed var givet Pligten til at antage alle Paragrafferne. Jeg tør ikke nægte — skønt det er bleven benægtet fra besindigt Hold[2]) — at Luther ogsaa har haft denne Tankegang, hvorefter Skriften paa Forhaand var Autoritet, uafhængig af, hvad den maatte indeholde. Men overvejende begrundede han Skriftens Autoritet paa dens faktiske Beskaffenhed, dens Aandsmagt. »Hvis jeg tog Salmerne, Jesaja og tillige den samme Aand, saa kunde jeg lave et lige saa godt N. T., som Apostlene har skrevet. Men fordi vi ikke har Aanden saa rigt og mægtigt, maa vi lære af dem og drikke af deres Kilde«.[3])

De engelsk-amerikanske subjektivistiske Sekter forstod noget af Friheden overfor Skriften. Overfor den stive Bogstavorthodoxi havde de Ret, og den moderne Protestantisme er bleven korrigeret gennem dem. Men overfor Luther havde begge Parter Uret, de orthodoxe og de subjektivistiske Mystikere. Den indenfor den lutherske Kirke, som først genopliver Luthers religiøse Frihed overfor Skriften, turde være Zinzendorf, der ogsaa havde forstaaet Tanken om Kristus som Skriftens Herre.

---

[1]) Koldes Udg. S. 57, 110, 223.

[2]) Thimme 86 f.

[3]) Kirchenpostille E. A. [2] 11, 274.

Senere er Skriftprincippets Vanskeligheder yderligere blevet stillet i Lys gennem Oplysningen og Rationalismen. Men trods alt maa vi frem i det af Luther optrukne Spor; der gives ingen anden farbar Vej.

Ad en anden Vej har Grundtvig søgt frem. Naar man ser paa hans Personlighed og Livsværk som Helhed, da maa det siges, at han har i mange Stykker haft Ret i at føle sig som Forkæmper for Morten Luthers Aand mod en mat og klam Fornuftreligion. Den store Præst og Digter har baade kristeligt og folkeligt haft meget fælles med vor Reformator. Heller ikke skal det underkendes, at Sakramenterne og Troesbekendelsen gennem ham faktisk er bleven mangfoldige til Hjælp i deres kristelige Liv. Men her drejer det sig om Princippet i den grundtvigske »Opdagelse«, om den Stilling, han gav Troesbekendelsen fremfor Skriften. Jeg nødes til i Korthed at sige, hvorfor jeg anser hans og hans Tilhængeres Mening for afgjort uholdbar, saa uholdbar, at man berøver sig selv Muligheden for virkelig at hjælpe i Nutidens store Vanskeligheder, i samme Grad som man tager sit Stade der.

Man taler om Ordene ved Sakramenterne og særlig Troesbekendelsen som det levende Ord, Menighedens gamle Bekendelse, der fremfor alt skal afgøre, hvad Kristendom er.

Det har mindre at sige, at denne Brug af Udtrykket »det levende Ord« er forvirrende; man bør herved forstaa fri Tale udaf Personlighedens Indre, altsaa netop ikke en overleveret Formel. Men hverken historisk eller religiøst egner Troesbekendelsen sig til at være Udgangspunkt for Bestemmelsen af, hvad Kristendom er.

Historisk ikke, thi dens Oprindelse er saa temmelig uvis, medens Skriften indeholder de ældste Vidnesbyrd om Kristendommen. Religiøst ikke, fordi en aandelig Magt som Kristendommen aldrig lader sig fuldt udtrykke i en Formel. Derfor maa Troesbekendelsen i praktisk kristelig Brug bestandig stiltiende udfyldes. Saaledes maa man ved den anden Artikel stadig fra Evangelierne hente Tanken om, hvordan denne Jesus Kristus var. Og det afgørende, at hans Liv, Død og Opstandelse er sket for mig, kan man maaske nok finde i Ordet: jeg tror, men det har i hvert Fald ikke den stærke Klang som i Skriftens Forkyndelse. Skriftens Tale som Nedslag af den apostolske Prædiken er, skønt skrevet, langt mere et levende Ord, end nogen Formel kan være.

Heller ikke Troesbekendelsens Stilling ved Daaben kan gøre den til det faste Udgangspunkt for Bestemmelsen af, hvad Kristendom er.

For det første er det jo ikke i hele Kirken, at den er Daabsvilkaar. De Slutninger, man nu drager udfra vor Kirkes Praxis — hvor den jo for Resten heller ikke er absolut Betingelse for Daaben (Nøddaab) — kunde faa Paralleler, der tilsyneladende ikke var mindre tvingende, i andre Kirkesamfund med anden Praxis. F. Ex. i den græsk-russiske Kirke døber man jo paa det nikæno-konstantinopolitanske Symbol; i nogle Samfund som Brødremenigheden bruger man enten ikke Troesbekendelsen eller varierer dens Form. Der er i Virkeligheden ikke anden Udvej, end med Grundtvig at erklære, at f. Ex. Brødremenigheden er den hellige, almindelige Kirke og dens Helgen-Fællesskab aldeles uvedkommende«.[1]) Og denne Konsekvens dømmer sig

[1]) Grundtvig: Kirke-Spejl. 2. Udg. 1876. S. 298.

selv for den, der forstaar at vurdere, hvad Brødremenigheden har virket for Vækkelse og Næring af kristeligt Liv hjemme og ikke mindst paa Missionsmarken.

Men ogsaa den nærmere Udførelse af Slutningerne udfra Troesbekendelsens Stilling som Daabsvilkaar er uholdbar. Enten maa man tage Sagen i den strengeste Form: Daabsvilkaaret er Salighedsvilkaar; dette kan kun være sat af Herren selv, ergo maa Troesbekendelsen uforandret føres tilbage til Kristus. Det er en Methode, hvorved man sætter sig i fuldstændig Modstrid med al Historie, og en Methode, hvorved man kan bevise hvad som helst: det skal være saaledes, altsaa er det saaledes. Eller ogsaa nøjes man med at henvise til, at Troesbekendelsen er Menighedens Vidnesbyrd, og det er den, man skal spørge om, hvad Kristendom er. Men denne Fremgangsmaade er uprotestantisk og religiøst utilfredsstillende. Ganske vist har ogsaa Luther kunnet tale om, at den, som vil finde Kristus, maa først finde Kirken ɔ: de levende Mennesker, som beholde alle Guds Ord og har Kristus hos sig.[1]) Men selv her taler han om, at Kirken prøver Guds Ord efter Skriften. Og en saadan Henvisning til Kirken som den, der bevarer Guds Ord, ophæver slet ikke hans principielle Syn: Kirken kan ikke fastsætte Troesartikler; den er en Skabning af Evangeliet; dettes Nedslag har vi i Skriften, hvis Herre Kristus er (jvfr. S. 92, 109). Schleiermacher beholder Ret i, at Protestantismen gør den enkeltes Forhold til Kirken afhængig af hans Forhold til Kristus, medens det er katholsk at gøre Forholdet til Kristus afhængigt af Forholdet til Kirken.

---

[1]) Kirchenpostille E. A. [2] 19, 170 f.

Selvfølgelig er det Kirken, som forplanter Vidnesbyrdet om Kristus. Men den skal altid vise bort fra sig selv hen til sin Herre, og hver enkelt maa bestandig have Ret til at prøve, om Disciplenes Vidnesbyrd stemmer med, hvad han lærer hos ham, der alene er Mester og Vejleder. Og Gud ske Lov, at det er saaledes! Kirken, som den har været gennem Tiderne og som den er den Dag i Dag, er altfor plettet og skrøbelig, til at man kan indbyde Mennesker til at søge Hvile paa dens Autoritet. Kun Kristus alene kan bære. Og især viser det sig ved den missionerende Forkyndelse; her synes den grundtvigske Betragtning særlig lidet egnet til at faa Magt over Samvittighederne. Ved den grundtvigske Anskuelse i dens strengere Form (navnlig med Tanken om Salighedsvilkaaret) er der tillige en Læggen Vægt paa Bogstaver og Enkeltheder og en juridisk Forestilling om Gud og hans Krav, som jeg aldeles ikke kan rime sammen med Evangeliet — forøvrigt heller ikke med den Side af Grundtvigianismen, som kommer frem i Kravet om Aandsfrihed og i Troen paa Sandhedens Evne til at sejre i Frihed ved sin egen indre Kraft. Faktisk er da ogsaa Grundtvigianismen hos mange bleven stærkt mildnet, og i denne Form synes den at vinde stor Udbredelse. Een Ting er nu, hvordan den enkelte kommer til at vurdere det grundtvigske Syn, hvor megen Hjælp f. Ex. Troesbekendelsen kan blive for ham; det er vistnok individuelt forskelligt, ligesom f. Ex. et Skriftord kan faa en særlig Betydning for den ene kristne og ikke for den anden. Men noget andet er, hvor man skal tage sit Udgangspunkt. Og her mister Grundtvigianismen sin formentlig faste, almengyldige, tvingende Karakter, jo

mere den afsvækkes. Hvor en saadan mildnet Grundtvigianisme ikke fremtræder som personligt Erfaringsvidnesbyrd fra den enkelte, men med Krav paa at være objektiv Norm, kan den kun bidrage til at udviske alle klare Linjer.

Vi vises saaledes tilbage til Skriftprincippet og maa prøve at hugge os igennem Vanskelighederne.

Jeg tror, at man gør Mennesker en daarlig Tjeneste ved at prøve een Gang for alle at hamre Skriftens ufejlbare Autoritet fast; det bliver altfor let et Attentat paa Personlighedens Frihed. Vor dybeste Trang er heller ikke en dogmatisk Lovbog. Man har nu længe erkendt, at paa det moralske Omraade maa enhver handle i Frihed og paa eget Ansvar. En udvortes Lovbog hæmmer den personlige Karakterudvikling; den kan desuden ikke slaa til, da Livet altid er rigere end Forskrifterne, og endelig kan N. T., som er en Samling Lejlighedsskrifter, slet ikke være en saadan Lovbog. Vi maa nu naa frem til en tilsvarende Frihed paa det religiøse Omraade. Vi skal næppe have alle Spørgsmaal besvarede paa een Gang gennem et færdigt System, og Bibelen giver jo netop ikke et saadant System; den er praktisk Tale i konkrete Forhold. Den er ved sin levende, men usystematiske Tale netop egnet til at indskærpe, at vi forstaar i Stykkevis, at vi i den kristelige Erkendelse naaer frem Fod for Fod, gennem Arbejde og Kamp, ligesom i det kristelige Liv.

Hvad det gælder om, er at faa Blik for Bibelen, ikke som Lov, men som Gave, som en uendelig dyb Brønd, vi skal øse af. Det gælder om at komme ind under Bibelens Indvirkning, saa dens Aand faar Magt over os. Den faar da Myndighed for os ogsaa udover

det, vi i Øjeblikket har oplevet. Dette er vistnok kun lidt af det, der er henlagt til os. Det gælder for vor egen Vaexts Skyld om paa Luthers Vis i Frihed og ærefrygtsfuld Forventning at sidde ved Profeternes og Apostlenes Fødder.

---

## VIII. **Kirkesamfund og Embede.**

Jeg tror, at i denne Menighed eller Kristenhed er alle Ting fælles, og enhvers Goder er den andens Ejendom, og ingen tilhører sig selv.
Luther 1520. E. A. 22, 20.

Den Kirke, Luther var opvoxet i, var en ydre Anstalt med en Monark, Embedsmænd, Love og Ceremonier, som man skulde underkaste sig. Den var, for at bruge et bekendt Udtryk fra en lidt senere Forf.[1]), lige saa synlig og haandgribelig som Kongeriget Frankrig eller Republikken Venedig. Og denne Kirke, tilmed saa verdsliggjort og demoraliseret, skulde tillige være Genstand for religiøs Tro!

Luther stod fra Begyndelsen med største Ærbødighed overfor Kirken. Men det var ikke gennem Institutionen med Embede og Sakramenter, han fandt sit nye Liv. Ja efterhaanden maatte dette sprænge den ydre Anstalt. Allerede meget tidlig rørte der sig under Indflydelse fra Augustin Tanker hos ham, som maatte føre ud over Romerkirken.[2])

---

[1]) Bellarmin, citeret Mirbt: Quellen[2] 275.
[2]) Seeberg: Dogmengeschichte II 217 f, 275 f.

Allerede i Maj 1518 præciserede han klart sin nye Forstaaelse i en Prædiken om Bandets Kraft.[1]) Band (Exkommunikation) udelukker af Samfundet. Men nu er de troendes Samfund et dobbelt. Dels et aandeligt: Tro, Haab og Kærlighed til Gud. Herfra kan Gud alene udelukke; eller, set fra en anden Side, kun et Menneske selv kan ved Synd udelukke sig derfra. Dels et udvortes: Delagtighed i Kirkens Sakramenter og Ceremonier. Dette er Tegn paa det aandelige, men de falder ikke absolut sammen. Man kan udelukkes fra det ydre uden at være udelukket fra det indre. En, der dør saaledes, uretfærdig bandsat og derfor uden Sakramenter, er endog salig. Alligevel bør man ære selv en uretfærdig kirkelig Øvrighed, som Kristus ærede Ypperstepræsterne og Pilatus.

Videreførte er Tankerne blevne i »Von dem Papstthum zu Rom« 1520.[2]) I første, egentligste Forstand er Kristenheden Forsamlingen af de troende under Kristus som Hovedet; deres Enhed er en indre, i Tro, Haab og Kærlighed. Det er denne usynlige Kirke, der sigtes til i Troesbekendelsen; thi hvad man troer, er ikke synligt. Vel har den ydre Tegn (Daab, Nadver, Evangelium), hvorpaa man kan kende dens Existens; men hermed er endnu ikke afgjort, hvem der hører med. I anden Betydning er det den ydre Kristenhed, der samles under Embede og Kultus af forskellig Art. De tó forholder sig til hinanden som Sjæl til Legeme, hvormed tillige er sagt, at den første er den vigtigste.

Vi faar altsaa tre Kredse eller Stykker. Yderst er

---

[1]) Opp. var. II 306 ff.

[2]) E. A. 27, 86 ff.

den ydre Kristenhed. Den falder for Luther reelt sammen med Folket. Hans Tanker om Stat og Kirke kan derfor ikke uden videre overføres paa Nutiden; thi han forudsætter en kristen, døbt Øvrighed, der ikke tillader Religionsfrihed. Dernæst kommer Kirkens ydre Tegn, Evangelium og Sakramenter. De danner paa en Maade et Bindeled mellem den ydre og den indre Kristenhed, som er den tredje Kreds. Den sidste er nemlig normalt frembragt og opholdt ved disse ydre Midler, men kan dog ogsaa bestaa relativt uafhængig deraf.

Den indre Kristenhed er den vigtigste. En anglikansk Theolog sagde en Gang til mig, at han vidste nok, det kunde ikke nytte at tale til Lutheranere om Paulus. Han mente derved, at vi ikke forstod Pauli Tanker om Menighedens mystiske Samfund. Og han har maaske nogen Ret. Men den unge Luther kan ogsaa her være os en Vejviser til Paulus. Netop c. 1520 taler han meget stærkt om dette Samfund[1], hvor baade Glæde og Lidelse er fælles, og han glædede sig over at have Nadveren som Pant paa Fælleskabet med Kristus og alle hans hellige.[2])

Idealet er, at den indre og den ydre Kristenhed falder sammen. Luther har lejlighedsvis været med til et Forsøg paa at realisere Idealet ved at organisere en Sognemenighed, som om den var de helliges Samfund. Det var den broderlige Forening, som Beboerne i Byen

[1]) Se f. Ex. det S. 129 anførte Motto (fra Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers). Endvidere: Om et Kristenmenneskes Frihed.

[2]) Det er Hovedtanken i Sermonen om Nadveren 1519. E. A. 27, 25 ff jvfr. S. 144 f.

Leisnig indgik 1523 om Ordning af Præsteløn, Fattigpleje m. m. Luther skrev hertil en rosende Fortale[1]): Vejen er kristelig Kærlighed og ikke Love. Men allerede da var han bange for, at »gerrige Lus« skulde tilrive sig det ledige Kirke- og Klostergods, og han nærer ikke store Forventninger om Tilslutning; det er ham nok, hvis en eller to følger ham.

En Ordning, hvor et helt Sogn organiseredes blot i broderlig Kærlighed, var naturligvis uigennemførlig. Ordningen selv er da ogsaa mere juridisk end Luthers Fortale, og der kom ikke videre ud af Forsøget. —

Religiøst har Luther brudt en Vej for en aandelig Forstaaelse af Menigheden, hvad der ikke ophæves ved, at han selv i Tidens Løb indsnævrede Kirkebegrebet ved sin Fordring om Orthodoxi som Betingelse for at være kristen (jvfr. S. 85).

For Ordningen af de ydre kirkelige Forhold udkastede Luther et Program i Skriftet til Adelen 1520.[2]) Han haabede da paa Kejserens og Fyrsternes Hjælp imod Rom. At Fyrsterne greb ind i kirkelige Ting, var ingenlunde noget nyt; det skete ofte i den senere Middelalder, som paa forskellige Steder opviser Tilløb til Dannelsen af Landskirker. Luther begrundede Øvrighedens Reformationsret paa, at den selv var Led i Kirken; i en Nødsstand har det ene Lem Pligt til at hjælpe det andet; og samme Begrundelse gav han ogsaa senere for Statskirkesystemet. Han ønskede 1520 ved Kejserens Hjælp oprettet en tysk Nationalkirke med Ærkebispen af Mainz

---

[1]) E. A. 22, 107; 112.
[2]) E. A. 21, 274 ff.

som Primas og et tysk Konsistorium. Indenfor denne Kirke tænkte han sig de enkelte Menigheder paa independentisk Vis ret uafhængige af hverandre; hver Menighed skulde vælge sin egen Præst. Endnu 1525 tilkendte han afgjort Menigheden Ret til Præstevalg[1].)

Et independentisk Princip var det ogsaa, der bragte ham til 1524 at afvise sin Ven Nikolai Hausmanns Plan om at faa samlet en evangelisk Synode for at faa Enhed i Kirkeskikkene. Luther havde ingen Tillid til Koncilier. Selv paa Apostelkonciliet var der næsten blevet forhandlet mere om Gerninger og Traditioner end om Tro, og paa de senere var der aldrig talt om Tro, men altid om Meninger og Stridsspørgsmaal, saa Ordet Koncilium var ham næsten lige saa mistænkeligt som Ordet »den frie Vilje«. Koncildekreter blev snart forvandlede til Love og Snarer for Sjælene; men kun i Frihed skulde den ene Menighed følge den andens Exempel.[2])

Strax efter kom Bondeoprøret, og Luthers Pessimisme overfor »die tollen, vollen Deutschen« tog til. Han mente at maatte give Afkald paa adskilligt, som han i og for sig ansaa for ønskeligt. Mange føler nu til Dags, at vor offentlige Gudstjeneste, hvis Ordning i Grundtrækkene gaar tilbage til Luther, har et noget for missionerende — i ældre Tid maaske snarere belærende — Præg til helt at tilfredsstille de troendes Trang til Samfundsliv, og man søger at raade Bod derpaa ved friere Møder og Sammenkomster. Og Luther selv følte, at den offentlige Gudstjeneste trængte til at suppleres med en mere privat

---

[1]) Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben. E. A.[2] 24, 293 f.

[2]) 17. Novb. 1524. Enders V 52 f.

for de troende; i denne snævrere Kreds, hvortil man meldte sig frivillig, kunde der da holdes Kirketugt[1]). Men da Frans Lambert, strax efter at Luther havde fremsat denne Tanke, fremlagde et Udkast til en hessisk Kirkeforfatning paa Grundlag af saadanne frivilligt dannede snævrere Kredse[2]), mente Luther dog at maatte fraraade Indførelsen af et saa stort Apparat som upraktisk for Tiden: »Folk er ikke skikkede dertil, saadan som de mener, der sidder for sig selv og afmaler med Ord og Tanker, hvordan det skulde gaa.«[3])

Og der kom aldrig hverken den Organisation af den snævrere Menighed eller den demokratiske Ordning af den ydre Kristenheds Anliggender, som Luther oprindelig havde tænkt sig. Der kom de lutherske Statskirker. Man kan ikke bebrejde Luther det. De aandelige Spørgsmaal og de verdslige (f. Ex. om Kirkegods, Præsteløn o. s. v.) var saa filtrede ind i hinanden, at der maatte en fast Haand til, om ikke alt skulde opløses i Forvirring. Og denne faste Haand havde kun Statsmagten. En anden Ordning end den, der blev Resultatet, var under de givne Forhold neppe tænkelig. Men naar man — i Fortsættelse af Ritschls Syn paa Reformationens Forhold til Verden og Staten — har villet hævde, at Statskirken ogsaa er det normale Udtryk for Luthers Tanker, da er det urigtigt. Han har f. Ex. tænkt sig effektiv Kirketugt og Band som rent kirkelige Straffemidler. Og baade pietistisk Konventikelkristendom og

---

[1]) Deutsche Messe 1526. E. A. 22, 230 f.
[2]) Refereret Køstlin: M. Luther II 48.
[3]) Brev til Filip af Hessen 7. Jan. 1527. E. A. 56, 170 f.

Frikirkedannelse kan siges at realisere Stykker af hans Kirketanker[1]).

Luthers Frygt for Juristeri var befriende i aandelige Ting. Men i praktiske Sager kunde den sammen med den overvættes stærke Betoning af, at Gud virker, uden at vi gør noget dertil, medføre en vis Passivitet, som i Længden ikke var heldig for kristeligt Liv og Arbejde. Luther var ingen Organisator. Det var derimod Calvin. Han stod religiøst paa den af Luther lagte Grund. Men han forstod bedre at gøre de troende aktive, og den reformerte Kirke har vistnok virket mere folkeopdragende end den lutherske. Det turde være, at de lutherske Kirker i det praktiske skal gaa i Lære hos de reformerte, ligesom Zwingli og Calvin i det direkte kristelige gik i Lære hos Luther. —

Luther var opvoxet i en Præstekirke. Et af de Synspunkter, hvorunder hans Gerning kan ses, er Genoplivelsen af den apostolske Forkyndelse om det almindelige Præstedømme: »hvad der er krøbet ud af Daaben kan rose sig af allerede at være viet til Præst, Biskop og Pave.« Det ophæver dog ingenlunde Embedet; tværtimod, hvad der tilkommer et Samfund, maa ingen tiltage sig uden Samfundets Vilje. Præsten skal da være en lærd, from Borger, som vælges af Menigheden[2]).

Ja, skønt der ikke mere var nogen Væsensforskel mellem Præst og Lægmand, kom Luther dog til at frem-

---

[1]) Jvfr. W. Köhlers Artikel om Luthers Kirkebegreb i Die christliche Welt 1907. 371 ff, som jeg skylder adskillige af Tankerne i det foregaaende.

[2]) An den christlichen Adel 1520. E. A. 21, 281 f.

hæve Embedet saa stærkt, at det indsnævrede de frie personlige Rørelser. Da Melanchthon ængstedes af Sværmerne fra Zwickau, raadede Luther ham til at prøve deres aandelige Erfaringer (S. 78); men forud opstillede han den formelle Grundsætning, at Gud aldrig sender nogen, uden han enten har en menneskelig Kaldelse eller kan legitimere sig gennem Mirakler[1]). Og overfor Gendøberne tilspidsede han det til, at de enten skulde bevise deres Kaldelse (ikke: indre Kald) til at prædike, eller tie stille[2]). Hertil svarer Reglen i den Augsburgske Konfession Art. 14.

Disse Skranker, der blev tilbage, betød imidlertid lidet overfor den store Erkendelse: det almindelige Præstedømme overfor Gud. Paa dette Grundlag har Livet i vor Kirke af sig selv fjærnet Skrankerne og skaffet Plads for Lægmandsforkyndelse.

---

[1]) 13. Jan. 1522. Enders III 273.

[2]) Von den Schleichern und Winkelpredigern 1532. E. A. 31, 218.

# IX. **Sakramenter.**

---

Hvad betyder da saadan Vanddaab? Svar: Den betyder, at den gamle Adam i os skal druknes ved daglig Anger og Bod og dø med alle Synder og onde Lyster, og at der omvendt daglig skal fremkomme og opstaa et nyt Menneske, som skal leve for Gud i Retfærdighed og Renhed.

Den lille Katekisme.

Nadvertjenesten (Messen) er en Sammenfatning af Evangeliet.

De captivitate Babylonica. Opp. var. V 54.

Ordet *sacramentum* brugtes i den latinske Kirke (som en utilfredsstillende Gengivelse af det græske *mysterion)* om en hellig Handling, som reelt eller symbolsk, hvilke Ting man i Oldtiden i Reglen ikke skarpt adskilte, udøver en helligende Virkning paa den Person, der underkaster sig den. Efter denne ubestemte Sprogbrug talte man i Middelaldren indtil 30 »Sakramenter«. At Antallet fastsloges til 7, er en af de største Tilfælfældigheder i Kirkens Læreudvikling; man stillede her sammen højst forskellige Ting, ikke blot Daab og Nadver, Konfirmation, Ordination og den sidste Olie, men ogsaa Boden, ja Ægteskabet.

Den middelalderlige Kirke var i særlig Grad en Sa-

kramentkirke. Hele Livet omspændtes af hellige Ceremonier; Hovedpunktet i Gudstjenesten var ikke Prædiken, Salmesang eller Menighedsbøn, men Messeofret, hvor Præsten forvandlede Brød og Vin til Kristi Legeme og Blod og ofrede Kristus igen som et Sonoffer for levende og døde. Udvortesgørelsen af Religionen samlede sig særlig om Sakramenterne. Ved de mest karakteristiske Sakramenter laa Hovedvægten paa den objektivt rigtige Udførelse: gennem en dertil ordineret Person og med de fastsatte Formler. Da nu Ritualerne var paa Latin, og ved Messen de helligste Ord tilmed altid skulde siges sagte, saa al Kontrol var udelukket, hvilede Lægfolks Tro paa Handlingens Virkekraft i Grunden paa en blind Tro paa Præsten. Den, der skulde bruge Sakramentet, maatte naturligvis sige Ja til Kirkens Lære; men der krævedes væsentlig kun en passiv Modtagelighed, ingen levende Erkendelse af, at Guds Naadesvilje gjaldt en selv personlig. Selvfølgelig kunde der knytte sig en mægtig Grebethed f. Ex. til Overbevisningen om, at Kristi Legeme og Blod var skjult til Stede under Skin af Brød og Vin; et Exempel er Frans af Assisis glødende Begejstring over Forvandlingen. Men Døren var aabnet for magiske Forestillinger om Frelsen som en højere Naturproces, hvor man slap uden om personlig Selvfordømmelse og Sindsforandring.

Den personlige, direkte Frelsesvej, Luther forkyndte, kunde ikke forliges med Kirkens Lære og Praxis her. Luther maatte rense ud. Hans Kritik er født ud af Forstaaelsen af det personlige Forhold mellem Gud og Synderen; den er vejledet af Augustin og Skriften. Han lod ikke noget falde, før han blev helt klar paa, at det

var falskt. Men saa sagde han det ogsaa dristigt. Intet Steds syntes hans Kritik saa radikal som ved Sakramenterne; *De captivitate Babylonica* 1520 kaldte endog en Konge (Henrik VIII af England) frem for at forsvare den gamle Tro. I det følgende vil jeg holde mig til dette Luthers Hovedskrift; den, som maatte ønske udførligere Fremstilling af Luthers Tanker eller mit Syn derpaa, henviser jeg til mine Studier over vore Reformatorers Nadverlære i Teologisk Tidsskrift 8. Bd. 1907, S. 161—214, 257—285.

Først søgte Luther at fjerne et upersonligt Forhold til Sakramenterne ved at understrege Troen som den afgørende. Ikke Sakramentet, men Troen paa Sakramentet retfærdiggør. Du faar saa meget, som du troer, du vil faa[1]).

Slige Ord kunde tydes som Udtryk for den mest yderliggaaende Subjektivisme. Men i Grunden er de snarere et Udtryk for Luthers Tro paa Guds Kærlighed; den er det sidste Hvilepunkt. Og Guds Frelsesvilje kan kun gøres virkningsløs ved Modtagerens Vantro, ikke ved en ukorrekt Sakramentforvaltning saa lidt som ved uretfærdig Udelukkelse fra Sakramenterne (S. 130). Selv om en Præst kun administrerede Sakramentet for Spøg, var det dog gyldigt, naar det modtoges i Tro[2]). Sakramentordenes Form er ligegyldig; Daab i Kristi Navn er lige saa gyldig som i Faderens, Sønnens og Aandens (jvfr. S. 112). Ja selv om en ugudelig Præst ikke meddelte Daaben i

[1]) Sermo de poenitentia 1518. Opp. var. I 340. Sermo de digna præparatione cordis 1518. Opp. var. II 316. Flere Steder Teol. Tidsskr. S. 179. De capt. Babyl. Opp. var. V 63.

[2]) Sermo de poenitentia 1518. Opp. var. I 339. Teol. Tidsskr. S. 180.

Herrens Navn, vilde den dog være gyldig, naar den modtoges i Herrens Navn. Alt hviler paa Troen hos Modtageren, intet paa Ceremonierne; herved bliver vi frie overfor alle Skrupler[1]). Ogsaa ved den symbolske Handling i Sakramentet er Formen underordnet. Genindførelsen af Neddykkelse ved Daaben vilde give den fuldeste Symbolik, men er ikke nødvendig; ja end ikke Nadver under begge Skikkelser, som Luther krævede som stemmende med Kristi Indstiftelse og den ældste Kirkes Skik, gør han til en Lov[2]).

Kun de i Skriften begrundede Handlinger bør regnes for Sakramenter. Herved forsvinder Syvtallet; i strengeste Forstand er der kun to; i videre regnes Boden med. Forøvrigt er Sakramentnavnet ubibelsk; korrektere vilde det være at tale om sakramentale Tegn;[3]) i Melanchthons Loci 1521 hedder det paagældende Afsnit: Om Tegnene.[4])

Sakramenterne er imidlertid ingenlunde blot Bekendelsestegn fra Menneskers Side. Det var den Opfattelse, som Zwingli i Tidens Løb mere og mere gik over til, omend der blev Spor af en fyldigere tilbage. For Luther er derimod Sakramenterne, som det hedder i den Augsburgske Konfession Art. 13, Tegn og Vidnesbyrd om Guds Vilje imod os. Ja mere endnu, de er Handlinger af Gud, ham skal det hele tilskrives; det er Gud, som døber med sine egne Hænder.[5]) I denne

---

[1]) De capt. Babyl. Opp. var. V 61 f.

[2]) Sammesteds 66; 28 f.

[3]) Sammesteds 21; 89; 117.

[4]) Koldes Udg. S. 224 ff.

[5]) De capt. V 61.

Tanke, der passer nøje sammen med Betoningen af, at hele Frelsen fra først til sidst alene skyldes Gud, er det efter min Mening, man maa se den særlige Styrke, paa en Gang det oprindelige og det blivende, i Luthers Sakramentlære.

Gud handler imidlertid først og fremmest gennem Ordet. Og til Forjættelsesordet fra Guds Side maa svare Troen fra vor. Grundtvig har grebet en luthersk Hovedtanke ved stærkt at fremhæve Ordet som det væsentlige i Sakramentet; hvorimod han afgjort skiller sig fra den unge Luther dels ved at kræve Sakramentordene i en bestemt Form, dels ved at isolere dem som væsensforskellige fra Forkyndelsen. For Luther er jo ogsaa Forkyndelsen Guds Ord (S. 112), og Sakramenterne skal ses i nøjeste Forbindelse med den, ja Sakramentordene er selv en fortættet, sammentrængt Form af Forkyndelsen; hele Evangeliet kan siges at være en Udlægning af Nadveren, eller omvendt: Nadverordene er en kort Sum af Evangeliet.[1])

Forkyndelsen ved Sakramenterne har imidlertid en dobbelt Ejendommelighed. Dels er den rettet til hver enkelt personlig, dels er den ledsaget af synlige Tegn, i Daaben Vand, i Nadveren Brød og Vin indeholdende Kristi Legeme og Blod. Det vilde være en vantro Tankegang, at disse Tegn i Modsætning til Tegnene i den gamle Pagt skulde virke Naade.[2]) Nej, de er Bekræftelsestegn, men underordnede under Ordet, som Seglet er

---

[1]) Sermon von dem N. T. 1520. E. A. 27, 167 ff. De capt. V. 54: *Missa est compendium evangelii.* Teol. Tidsskr. 197 f.

[2]) De capt. V. 62 f.

underordnet under Testamentet. Derfor er de heller ikke absolut uundværlige. Kristus siger: den, som troer og bliver døbt, skal blive salig; men den, som ikke troer, skal fordømmes. Han tilføjer ikke: den, som ikke bliver døbt. Thi han vil vise, at Troen kan frelse endog uden Sakramentet.[1]) Hvis man ikke kunde faa Daaben eller den blev en nægtet, var man ikke derfor fordømt, naar man kun troede Evangeliet. Thi hvor Evangeliet er, der er ogsaa Daab og alt, hvad et Kristenmenneske behøver.[2]) Og, som Augustin har set (S. 15), kan man tilegne sig Nadverens Velsignelse alene gennem Indstiftelsesordene uden at bruge det ydre Tegn.[3])

Udfra denne Betragtning prises da Daaben som en stor naaderig og trøsterig Ting, som man uafladelig skal takke Gud for. Den er en Pagt, hvorved Gud forbinder sig med os. Den er ikke en magisk Handling, som om der skulde være en hemmelig Kraft i Ordet og Vandet, som virkede Guds Naade i Modtagerens Sjæl.[4]) Men den er det store Fribrev overfor alle Menneskebud. Den er fremadvisende, en Forjættelse om Syndsforladelse, og den Genfødelse, den Død og Opstandelse, den Renselse, der symbolsk fuldføres i et Øjeblik, skal reelt fortsættes indtil den yderste Dag. Saaledes skal hele Livet være en aandelig Daab,[5]) jvfr. det S. 137 anførte Ord fra den lille Katekisme.

---

[1]) De capt. 43. 65.

[2]) Prædiken paa Kristi Himmelfartsdag 1522 i Kirchenpostille. E. A. [2] 12, 196.

[3]) »*Crede et manducasti*«. De capt. 22, 43 jvfr. Teol. Tidsskr. 197, 203, om Forholdet til Augustin 164.

[4]) De capt. 62.

[5]) De capt. 62, 57 f., 65 ff. Teol. Tidsskr. 186, 204 ff.

Ogsaa for Barnedaaben kunde der vindes en Begrundelse udfra dette Syn paa Daaben, hvor der understreges: 1) Gud alene virker Frelsen, og: 2) Daaben er fremadvisende. Barnedaaben vilde da blive det stærkest mulige Udtryk for det Forhold: Ikke I har udvalgt mig, men jeg har udvalgt Eder. Gud kommer altid os i Forkøbet, som han har skabt os til sig.

Alligevel viser der sig ved Barnedaaben endog 1520 en Rest af en magisk Opfattelse. Luther lærer nemlig, at Barnet vel ikke døbes paa sin egen Tro, derimod paa deres, som bærer det frem, og paa Kirkens, men paa Kirkens Bøn forvandles det lille Barn indvortes ved, at Troen indgydes; i hvilken Forbindelse Luther ogsaa spekulerer over, om man tør døbe et Barn, der endnu ikke er født, men stikker en Haand eller Fod frem af Moders Liv.[1]) Og senere, da Barnedaaben angribes, forsvarer Luther yderligere Tanken om de smaa Børns Tro.[2]) Johannes Døberen, der sprang i Moders Liv, bliver ham et Bevis paa Muligheden, og Kristi Ord gennem den døbendes Mund kan ikke udgaa forgæves.[3]) Ernst Tröltsch har sagt, at efter Lutherdommens Tanke virkede Guds Aand automatisk.[4]) I Almindelighed er det afgjort urigtigt med Hensyn til Luther, men det passer unægtelig paa Tanken om den Tro, der uden noget Valg skal vækkes i de smaa Børn. Den senere kirkelige Opfattelse er vel ved Spørgsmaalet om

---

[1]) De capt. 71 f.

[2]) Brev til Melanchthon om Zwickauerprofeterne 13. Jan. 1522. Enders III. 274 ff.

[3]) Von der Wiedertaufe 1528. E. A. 26, 297 f; 301 f. Ved Kristi Ord tænkes rimeligvis ikke paa noget bestemt, men paa alle hans Ord ved Daaben. Jvfr. Köstlin: Luthers Theol. I 410 f.

[4]) Die Bedeutung des Protestantismus, 1906. S. 23, 27.

Genfødelsen i Daaben slaaet ind paa noget andre Veje end Luther. Men den har ikke set klart i Øjnene det Spørgsmaal, om man uden videre kan overføre Skriftens Ord om Daaben, hvor der jo forudsættes voxnes Daab og et personligt Valg forud, paa Barnedaaben, og den har ikke naaet helt at udrense magiske Forestillinger. Hellere end at diskutere om, hvad der sker i Barnet, hvorom dog Paastande og Nægtelser mest bliver lige uvisse og lidet opbyggelige, skal man holde sig til de i Livet anvendelige Synspunkter: Daaben som Pagt fra Guds Side og som Forpligtelse fra vor, som Gave og som Opgave. —

Nadverens Væsen bør efter Luther bestemmes alene udfra Kristi Indstiftelse. Dens Væsen ligger da i Indstiftelsesordene, der indeholder Kristi Testamente ɔ: hans sidste uigenkaldelige Vilje, hvorved han efterlader os sin Arv. Han har bekræftet Testamentet med sin Død og besegler det stadig ved at give os sit Legeme og Blod under Brød og Vin som stadfæstende Tegn, altsaa besegler han stadig Testamentet netop ved det Legeme, han hengav i Døden. Testamentets Indhold er Syndsforladelse, som jo for Luther indeholdt alt: Liv og Salighed (S. 55). Det er saaledes den centrale Forjættelse, Hovedsummen af hele Evangeliet. I denne Bestemmelse lader sig ogsaa optage det andet Hovedpunkt hos Luther[1]), nemlig det mystiske Samfund med Kristus og alle de hellige (jvfr. S. 131), hvorved vi er fælles med dem baade i Gaverne og i Kampen. Det symboliseres ved, at de mange Korn bliver til eet Brød, de mange Druer til een Vin, og ved selve Nydelsen,

---

[1]) Ikke i De capt., men baade før og efter. Teol. Tidsskr. 182, 188 f, 211.

idet ingen Forbindelse kan være mere inderlig organisk end den mellem Føden og den, der nyder den. Guds Gave i Nadveren er kun for de ængstede og de bedrøvede; derfor satte Jesus sine Disciple i denne Stemning ved først at sige: En af Eder skal forraade mig. Men i den papistiske Lære om Messeofret har man gjort Nadveren til ganske det modsatte, nemlig en Offergave til Gud og en god Gerning; dette kan kun siges om Bønnerne ved Nadveren, aldrig om denne selv; thi der er vi kun modtagende[1]).

Ved Daabslæren var Tanken om Troens Indgydelse i det lille Barn et fremmed Stof, som ikke føjede sig organisk ind i Personlighedsbetragtningen. Ved Nadveren findes et tilsvarende i Tanken om Kristi Legeme og Blods bogstavelige Nærværelse i Elementerne. Oprindelig havde Luther delt den romerske Forvandlingslære: de indviede Elementer er kun tilsyneladende Brød og Vin, men i Virkeligheden Kristi Legeme og Blod.[2]) Under sine theologiske Studier traf han hos en Repræsentant for den kritiske Nominalisme (jvfr. S. 20)[3]) den Tanke, at det vilde være meget rimeligere, om Brødet og Vinen tillige vedblev at beholde deres oprindelige Væsen — hvis ikke Kirken havde fastslaaet det modsatte. Da Kirkens Autoritet knækkede, forkastede først Melanchthon, dernæst Luther Forvandlingslæren som et spidsfindigt skolastisk Paafund, uden at han dog lagde Vægt paa at bekæmpe

---

[1]) De her refererede Tanker findes ret overensstemmende i Sermon von dem N. T. 1520, E. A. 27, 139 ff og De capt.

[2]) Saaledes i Salmefortolkningen 1513 ff. Teol. Tidsskr. 171 f.

[3]) Pierre d'Ailly (Cardinalis Cameracensis) De capt, 29 f.

den. Han faldt tilbage paa den nominalistiske Tanke: Brødet og Vinen er tillige Kristi Legeme og Blod. Omkring 1519 overvejede han dog ogsaa Muligheden af en symbolsk Opfattelse, hvorved han havde kunnet give Pavedømmet »den grössten Puff«. Men den stod for ham som stridende mod Indstiftelsesordene og I Kor. 10, 16, »Des Text ist zu gewaltig da.«[1]) Han kæmpede da i Stilhed med Tanken og viste den fra sig som en Fristelse. Men i hans Nadverlæres første Skikkelse havde Kristi Legeme og Blod i Brød og Vin kun underordnet Betydning som Bekræftelsestegn for Ordet. Det var Segl, som kunde tages bort uden at ophæve Testamentets Virkning. Det paafaldende underordnede i den Plads, der tildeltes Kristi Legeme og Blod, ses klart ved Sammenligning med Daaben. Her var Tegnet Vand, der ikke undergik nogen som helst Forvandling. Luther maatte da endog senere indrømme, at selv om der i Nadveren kun var Brød og Vin, ligesom der i Daaben kun var Vand, vilde der dog være Syndsforladelse for Ordets Skyld.[2]) Misforholdet mellem det store Under, at Kristi Legeme og Blod var i Elementerne, og den Betydning, det fik i Helheden, var saaledes iøjnefaldende. Man har endvidere bemærket[3]), at Troen konsekvent kun kunde støttes ved, at der stilledes den haandgribelige Genstande, altsaa Brød og Vin, for Øje, men ikke ved, at man af den krævede Anerkendelse af et nyt, svært Mysterium. Dette er utvivlsomt rigtigt udfra moderne Tankegang.

---

[1]) Brev til Strassburg 1524. E. A. 53, 274. Teol. Tidsskr. 213.
[2]) Wider die himmlische Propheten 1524—25. E. A. 29, 286.
[3]) K. Müller: Kirchengeschichte II. 1. 356 f.

Og det gjaldt adskillige i Datiden.[1]) Men det gjaldt ikke Luther. Thi han havde altid mindre Kamp med Tvivl om religiøse Fakta eller Lærdomme end Anfægtelser angaaende Guds Forhold til ham selv.

Den strassburgske Reformator Bucer, som indtog et Mellemstandpunkt i Nadverstriden mellem Luther og Zwingli, udtalte en Gang Ønsket om, at der aldrig var bleven skrevet mod Luther med Hensyn til Nadveren. Luther havde, skrev Bucer, allerede lagt al Vægt paa den aandelige Nydelse, men da han hos Karlstadt mente at finde en hel Forkastelse af det ydre Ord og Sakramenterne, ophøjede han det ydre saa stærkt, at han fik Skin af at falde tilbage til den magiske Opfattelse, at noget ydre kunde retfærdiggøre, hvad der dog aldrig var hans Mening.[2]) Disse Ord er meget træffende. Da Luther hos Karlstadt og Zwingli fandt en Undervurdering af Sakramenterne, som syntes ham sværmerisk og rationalistisk, understregede han paa det stærkeste Kristi Legemes og Blods virkelige Nærværelse i Elementerne, som hidtil kun havde været et underordnet Punkt. Hans Forestillinger herom var eller blev med Tiden saa krasse, at de syntes et Tilbagefald til Forvandlingslæren. Skønt han egentlig havde lært, at Kristi Legeme og Blod kun er til Stede under Nydelsen, var han dog saa ængstelig med Hensyn til de indviede Nadverelementer, at da der en Gang ved en Altergang i Wittenberg c. 1542 spildtes noget af den indviede Vin, fik han Taarer i Øjnene, løb til og slikkede

[1]) Saaledes C. Hoen (hans Brev til Luther Enders III. 412 f) og Zwingli.

[2]) Teol. Tidsskr. 258.

Vinen op saa vidt mulig, og lod det, den var faldet paa, brænde.[1]) Det minder om den skolastiske Undersøgelse, om en Mus nød Nadveren, naar den aad af det indviede Nadverbrød, og man forstaar, at Melanchthon efter Luthers Død kunde bruge et saa skarpt Udtryk som »Brøddyrkelse«. Luthers Interesse for at bevise, at Kristi Legeme kunde være overalt, hvor der holdtes Nadver, førte ham ind paa fantastiske Spekulationer om dets Allestedsnærværelse (S. 70 f.). Men navnlig var der sket en skæbnesvanger Interesseforskydning: at have den formentlig rette Lære om Sakramentet truede med at overskygge det vigtigere, den personlige Stilling til Guds Naade, der bringes os gennem Sakramentet. Vort Nadverritual er et Bevis paa, hvordan denne Forskydning senere kunde angribe selve den hellige Handling.

Luthers egentlige Fejl laa i, at han fortolkede Nadverordene uhistorisk. Han mente, at Ordene: »dette er mit Legeme« i sig selv var lige saa utvetydige, som naar man sagde: »dette er Hvedebrød.«[2]) Han saa ikke, at denne Tankegang var rent abstrakt, uden Hensyn til den historiske Situation, hvori Ordene var sagte. Da Jesus sad mellem Disciplene med et uforklaret Legeme, hvorledes kunde det da tillige være i Elementerne? Luther synes at have ment, at det virkelig var Tilfældet;[3]) han saa ikke, at man derved forflygtigede Øjeblikkets alvorsfulde Virkelighed, Afskedsmaaltidet med Døden for

---

[1]) Teol. Tidsskr. 257.

[2]) Sermon von dem Sacrament . . . . 1526. E. A. 29, 330 f. Teol. Tidsskr. 267.

[3]) Teol. Tidsskr. 214.

Øje. Og naar han kunde mene, at Kristi Legeme i hans Jordeliv var allestedsnærværende (S. 72), forstaar vi, at han ikke tog Anstød af en tilsvarende Forestilling ved Nadveren. Den anden Udvej, hvorved man har forsøgt at forlige den orthodox lutherske Lære med den første Nadver, at denne nemlig ikke var en virkelig Nadver, var for ham udelukket ved det Princip, at Nadverens Væsen skulde bestemmes alene udfra Indstiftelsen. Og heri havde han Ret. Hvorledes skulde man dog kristeligt begrunde den Tanke, at Ordet »dette er mit Legeme« skulde have en realistisk Betydning i Præstens Mund, hvis det i Kristi egen havde en symbolsk? Og at dette sidste var Tilfældet, er mig utvivlsomt udfra selve det Øjeblik, da det hellige Maaltid blev indstiftet. — Der er mange troende Mennesker, der har vanskeligt ved at komme til Rette med Sakramenterne, fordi de synes, at det her er en helt anden Verden, de møder, end den, vi ellers kender i det kristelige Liv, gennem Omsindelse, Helliggørelse, Bøn, Forkyndelse, Arbejde med Skriften o. s. v. Træffende er der blevet sagt, at for adskillige staar Nadveren som »en sær og uforstaaelig Hieroglyf midt inde i en ellers nogenlunde læselig Skrifttext.«[1]) Faktisk tales der i Forkyndelsen, saa vidt jeg ser, kun lidet om Nadveren; maaske fordi man mener at skulle tro den orthodoxe Lære uden dog at kunne gøre den praktisk frugtbringende. Den Kone staar næppe ene, som til daglig tænkte reformert, men maatte tvinge sig til at tænke luthersk, naar hun skulde til Alters.

---

[1]) Lyder Brun: Jesu Mening med Nadveren. For frisindet Kristendom I. 1906. S. 53.

Jeg troer i høj Grad, at vi erkender i Stykkevis i nøje Forbindelse med vort praktiske Kristenliv. Og personlig er jeg kommen mere til Klarhed angaaende Nadveren end angaaende Daaben. Hvad jeg ovenfor har sagt om Daaben, synes mig det rette udfra en evangelisk Helhedsbetragtning, men jeg vil tage det Forbehold, at jeg trænger til at leve mere med den Sag, før min Anskuelse helt fæstnes. Med Hensyn til Synet paa Nadveren kom jeg til Hvile, da jeg indsaa, at selve Jesu Indstiftelse kræver en symbolsk Opfattelse. Men en Hjælp paa Vejen var Luthers *De captivitate Babylonica*. Og for flere kan det maaske være frigørende at se, at der i Reformationens Vaartid fremkom en Sakramentlære, hvor Hovedsagen passer nøje sammen med en personlig Forstaaelse af Gudsforholdet. Og trods alt døde disse Tanker aldrig hos Luther; de er stadig de bærende i hans praktiske Forkyndelse herom saavel som i hans lille Katekisme. Jeg mener ikke, at Luthers ældre Opfattelse er udtømmende; man kan saaledes ved Nadveren nok faa mere ud af selve Maaltidets Handling (Næringen) og af Forholdet til Kristi Død. Men jeg mener, at det ogsaa i Sakramentlæren gælder at optage Traaden fra hine store Dage. Den Grundopfattelse er rig paa Trøst og store Opgaver, der i Daaben ser hele det følgende Liv afbildet og saa at sige sammenfoldet, og i Nadveren hele Kristendommens Gave.

---

# X. **Sædelighed og Kultur.**

En kristen har ikke sit Liv i sig selv, men i Kristus og i sin Næste, eller ogsaa er han ikke en kristen.

Om et Kristenmenneskes Frihed 1520. Opp. var. IV. 249.

Egentlig var det min Hensigt at give det vigtige Kapitel om Luthers Forhold til det sædelige Liv og til Verden en indgaaende Behandling. Men Hensyn baade til Tid og Plads nøder mig til at nøjes med faa Bemærkninger.

Naar man ofte fra katholsk Side (saaledes endog en saa fremragende Historiker som Denifle) har fremstillet Luther som et helt igennem moralsk fordærvet Menneske, da fortjener dette ikke andet Svar end en Henvisning til hans Prædikener, Salmer o. s. v. med det Spørgsmaal: kan man da sanke Figen af Tidsler?

Ganske anderledes forholder det sig, naar en af Katholicismens mest tiltalende Mænd i 19. Aarh., J. A. Möhler, i Luther saa en ensidig religiøs Natur, der fjærnede Moralen langt fra Religionen, og vel var optaget af at tildele Gud den højeste Ære, men ikke forstod den menneskelige Frihed og Sædelighedens Betydning.[1]

[1]) Symbolik. 5. Aufl. 1837. S. 224 ff, 243 ff.

Heri er noget berettiget. Ingen er lige stor i alle Retninger. Heller ikke Luther. Han har et Omraade, hvor han rager op et Hoved højere end alt Folket: som Forkynder af Naaden og Troen. Og herved har Luther gjort et mægtigt Arbejde ogsaa for det sædelige Liv, saa sandt som man overhovedet ikke kan komme til at handle sædeligt, naar man lever i et Fjendskabsforhold til Gud.

Og han naaer videre ud. At fjærne Religion og Sædelighed fra hinanden er ikke, som Möhler mener, hans gennemgaaende Tankegang. Nej, han sammenslutter dem oftest paa det nøjeste: det gode Træ maa bære gode Frugter (se S. 79 f.). I den senere Protestantisme har man undertiden vanskeligt ved at finde Broen fra Retfærdiggørelse (Syndsforladelse) til Helliggørelse. Men Luther har i Virkeligheden ment, at der med Troen paa Syndsforladelsen fulgte en indre Helligelse, og den har han medoptaget i Begrebet Retfærdiggørelse.[1]) Det er først Melanchthon, der har gjort Retfærdiggørelsen til udelukkende at være en Domsakt, der sker udenfor Mennesket.

Paa flere Maader satte Luther Troen og det nye Liv i Forbindelse. Det er Troens Frugt, og tillige øver Troen sig gennem det, dels fordi Kraften voxer ved at bruges, dels indirekte ved at Gerningerne fører ind i Lidelse.[2]) Der er i Sandhed nok at gribe tilbage til af Impulser hos ham.

---

[1]) Se f. Ex. Seeberg: Dogmengeschichte II. 244.

[2]) K. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens. 1895. viser, hvor rig paa Synspunkter Luther var. Det her antydede S. 129 f.

Derimod maa det nok siges, at Luther noget for meget er blevet staaende ved det principielle Forhold og de første Stød. Han har ikke i samme Grad agtet paa, at det Forhold, som nødvendig skulde komme, dog paa Grund af al Forvirringen i Menneskesjælene ikke altid kommer. Hans Prædiken om al menneskelig Gernings Ufuldkommenhed, ja Fordømmelighed og om, at Haab og Vished om Frelse alene kan bygges paa Gud og aldrig paa, hvad vi selv har naaet, er uforlignelig. Men paa den anden Ende af Vægtstangen skulde hænge et lige saa frejdigt og dog anspændt, paapassende Arbejde paa Personlighedens og Handlingernes Helligelse. Men denne Side ofrede Luther ikke samme Opmærksomhed. Fejlene i hans Liv er let nok paaviselige, især Synder med Mund og Pen; og i andre Forhold viser sig en vis Passivitet, som end yderligere tiltog senere i den lutherske Kirke. Her trænger vi i Nutiden til at lære, f. Ex. af det Excelcior, som tilraabes os af den engelsk-amerikanske Helliggørelsesbevægelse. Dennes Løsen: ikke blot Retfærdiggørelse, men ogsaa Helliggørelse ved Tro er i Virkeligheden ikke noget fremmed. Det er kun en Understregning af en Side i den lutherske Kristendom, som ikke naaede til fuld Udførelse i den første Tid. —

I Verden skal Kristenlivet føres. Luther vil bedømmes religiøst, som Præst og Profet, mere end som Kulturheros. Det religiøse var det første i Tid for ham og altid det bærende. Men allerede ved sin religiøse Forkyndelse er han bleven en Kulturheros. Han har bidraget til Personlighedens Frigørelse og han har fejet til Side alle de »gode« Gerninger som Valfarter, Rosenkransbønner o. s. v., der stjal saa megen Kraft. Og

han gik videre, han bragte til Ære og Værdighed langt mere end før Livet i Familie og Ægteskab, i borgerlig Livsgerning og i Stat.

Alligevel støder vi stadig paa Skranker hos Luther, naar vi konkret ser ham i Forhold til de forskellige Kulturkredse. Og det er ikke underligt. Mest frigjort er han i det inderste, sit Gudsforhold. Mere bunden af det gamle er han allerede i Lærens Udformning, og overfor Samfundsopgaverne kan han være genial, men ogsaa stærkt begrænset og naiv. —

Med Hensyn til Luthers Stilling til Kulturen er der i den nyeste tyske Theologi en interessant Udvikling at spore. Ritschl og hans nærmeste Disciple vilde afgjort være Lutheranere. Ritschl har godt grebet nogle vigtige Sider hos Luther: Tillidsforholdet til Gud i Kristus, Forsynstroen som dets Følge og Livet i det borgerlige Kald. Dog undgik man fra denne Side ikke dels at modernisere Luther, dels at beklippe ham; f. Ex. det mystiske Gudsforhold vilde Ritschl med dogmatisk Bornerthed vise ud udenfor det lutherskes Grænser. Og Interessen blev end mere udadvendt i de Kredse, hvis Organ fører Programtitelen: Die christliche Welt, Kredse, hvor Ritschls Indflydelse sammensmeltede med ældre liberal Theologi. Man fejrede da i Luther for en væsentlig Del Grundlæggeren af hele den moderne Kultur.

Men i nyeste Tid gør sig en ganske modsat Strømning gældende indenfor den liberale Theologi, repræsenteret især af E. Tröltsch[1]) og W. Köhler. Her føler

[1]) Se især Tröltsch i det store Værk Die Kultur der Gegenwart. I. 4. 1906 253 ff. og: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1906 (Særtryk af Historische Zeitschrift).

man Oplysningstiden som det store Gennembrud. Reformationen hører endnu snarest Middelaldren til. Vel har den brudt med Fortiden paa et vigtigt Punkt, ved Fjærnelsen af den katholske Sakramentpraxis. Men Reformationen er endnu supranatural, vil en kirkelig ledet Kultur. Og den er asketisk, omend paa en finere Maade: Verden er fordærvet ved Syndefald og Arvesynd; man skal derfor have den, som om man ikke havde den, og det egentlige Maal ligger i det hinsides.

Spørgsmaalet om denne Opfattelses Rigtighed har to Sider, en historisk og en personlig. Hvad den første angaar, har der rørt sig en meget kraftig Modsigelse[1]) og ikke med Urette, omend det maa indrømmes, at der er meget lærerigt i Tröltschs Synsmaader. Tröltschs Beskrivelse passer navnlig paa flere vigtige Punkter ikke paa Luther, langt mere paa hans Epigoner. Tröltsch har ikke tilstrækkelig følt Luthers Personlighedsreligion og hans Modsætning til Middelaldren.

Naar Luther kaldes Supranaturalist, er det naturligvis rigtigt, hvis man overhovedet vil operere med det Begreb. Men saa vidt jeg ser, — med et ganske vist foreløbigt Skøn — er Modsætningen: naturlig—overnaturlig i den Mening, man sædvanlig forbinder dermed, ikke særlig betegnende for Luther. Han har ikke nogen streng supranatural Opfattelse af Inspirationen (jvfr. S. 105 f.); han lægger ikke særlig stor Vægt paa egentlige Mirakler,

---

[1]) F. Ex. Th. Brieger i Zeitschrift für Kirchengeschichte 1906. 348 f. H. Boehmer: Luther im Lichte der neueren Forschung 1906. F, Kattenbusch i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1906. S. 507 ff. og i Teologische Rundschau 1907. H. Hermelink: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. 1907.

og omvendt ser han Mirakler i, at Gud opholder Fuglene og Liljerne saa vel som i, at Døden rammer Evangeliets Modstandere.[1]) Ting, der for ham er afgjort verdslige, som Ægteskabet og Staten, hævdes dog paa det kraftigste som Guds Ordning og Værk. Og den Askese at have Verden, som om man ikke havde den, er dog vel almenkristelig, ja en nødvendig Følge af et levende Forhold til den personlige Gud.

Det er betegnende, at man fra katholsk Hold i Reglen sætter Luther sammen med Rationalismen og Revolutionen. Nu sættes han omvendt sammen med Middelaldren. Det synes en Bekendelse af, at man ikke mere føler sig hjemme hos ham. Og det hænger sammen med en Bevægelse i den liberale Theologi. I stærk Interesse for det udadvendte, Kulturen, ser man ikke mere et Forhold til den personlige Gud i Synds- og Naadesbevidsthed som det første af alt. Man vil ud over de gamle skarpe Modsætninger i Tilværelsen. Men den kraftige Dualisme, som Luther hævdede, ikke først og fremmest metafysisk mellem naturligt og overnaturligt, men ethisk og religiøst mellem os og Gud, Synd og Naade, vil nok alle Dage vise sig at være den sundeste for Fremhjælpelse af personligt Liv. Paa det skarpe beroer Saltets Kraft.

---

[1]) Som Exempler nævner jeg: Udlægning af nogle Kapp. i 2. Mos. 1524 ff. E. A. 35, 342. Tischreden i Cordatus' Tagebueh udgivet af H. Wrampelmeyer. 1885. S. 122 f.; 210 f.




3 2044 069 622 8

